Irénikon

TOME XXI

e Trimestre. 1948

RIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON
REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et Administration : IRÉNIKON, Prieuré, CHEVETOGNE (Belgique).

Conditions d'abonnement :

Belgique : 160 frs., le numéro : 45 frs. C. C. P. Brux. 1612.09.

Etranger : 170 frs. belges ; £ 1 ; $ 4 ; rédiger les chèques de préférence en francs belges.

France : 675 frs. français ; le numéro : 175 frs.

Correspondant particulier :

DOM MERCIER, 6*bis*, rue H. Cloppet, Le Vésinet (S. et O.) C/p. 5158-37.

Dépositaire :

OFFICE GÉNÉRAL DU LIVRE, 14*bis*, rue Jean Ferrandi. Paris 6e. C/p. 195-93.

Grande Bretagne : £ 1.

DUCKETT, 140 Strand, London W. C. 2.

Pays-Bas : florins 13,60.

UITGEVERIJ HET SPECTRUM, Catharijnesingel 35, Utrecht, Postbus 2073. Giro, 2762.72.

Proche-Orient (*Syrie, Liban, Palestine, Egypte*) :

Librairie SAINT-PAUL, Harissa (Liban).

SOMMAIRE

1. *Note de la Rédaction* 137
2. *La Conférence d'Oslo* .... L. ZANDER 139
3. *La préparation ecclésiologique de la première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises* .... D. C. LIALINE 164
4. *Grégoire Panzani et l'idéal de la réunion sous le règne de Charles Ier d'Angleterre (Suite)* RÉV. H. R. T. BRANDRETH 179
5. *Benoît XV et l'Union des Églises* .... J. KLEYNTJES 193
6. *Chronique religieuse.* Actualités 201

(Suite p. 3 couverture).

IRÉNIKON

Tome XXI. 2me trimestre 1948.

Note de la Rédaction.

Devant les manifestations souvent chrétiennement impressionnantes du Mouvement œcuménique, peut-on et doit-on parler de « mystère œcuménique » ? On ne le peut ni ne le doit, répondent les œcuménistes non catholiques d'Europe, quand on comprend le Mouvement comme une affaire de conférences et de comités. On le peut et on le doit, ajoutent-ils, quand on comprend qu' « avec le Mouvement œcuménique un facteur nouveau est entré dans l'histoire de l'Église et, par là, dans l'Église universelle. Dieu a donné à son peuple quelque chose par les échanges que le Mouvement œcuménique a produits ; sans ce Mouvement, ce don n'aurait pas été fait. Tout au moins peut-on dire que le Mouvement a été pour Dieu l'occasion de révéler des choses que, sans lui, les Églises n'auraient pas pu apprendre » (O. S. Tomkins dans Theology, *1946, p. 329). En effet, ces théologiens nous disent équivalemment, au moins à commençer par feu William Temple qui en a été comme le premier prophète, que ce « facteur nouveau », ce « don de Dieu » est un « mystère ». La prochaine assemblée plénière du Conseil œcuménique à Amsterdam, en sera, dit-on, l'expression la meilleure comme manifestation la plus parfaite jusqu'ici de l'*Una Sancta. *Les œcuménistes non-catholiques d'Amérique sont moins explicites là-dessus.*

Que pourra et devra penser de ceci un théologien œcuménique catholique ? Entre spécialistes de la chose, on s'accorde à considérer comme problème central de la théologie œcumé-

nique la nature ecclésiologique des sociétés chrétiennes séparées de l'Église catholique, de chacune en particulier et de leur ensemble.

Il y a une dizaine d'années le R. P. Chenu, O. P., écrivait que l'objet propre de toute théologie digne de ce nom, était d'abord la vie même de l'Église dans ses multiples manifestations qui sont des « initiatives de Dieu » et comme des « lieux théologiques en acte » ; il rangeait d'ailleurs expressément parmi eux le « travail de catholicité et d'unité ».

Le « fait nouveau », le « don de Dieu » dans le Mouvement œcuménique se passe en dehors de l'Église catholique. Bien sûr, mais ne pourrait-il pas néanmoins être reconnu pour une « initiative divine » aussi, et devenir ainsi en quelque sorte le « lieu théologique en acte » de la théologie œcuménique catholique ? S'il le pouvait — et c'est au théologien d'en juger — il le devrait. Le « mystère œcuménique » deviendrait par là, partiellement au moins, la clé du « problème œcuménique ».

*Mais la richesse théologique du « mystère œcuménique » n'en serait pas encore épuisée, croyons-nous. L'Église catholique est l'*Una Sancta *existant sur terre depuis sa fondation par Jésus-Christ ; elle est un mystère que nul théologien ne parviendra jamais à exprimer pleinement. La recherche de l'*Una Sancta *telle qu'elle se fait dans les milieux œcuméniques sensibles au mystère, est erronée puisque l'Église existe et n'est pas à trouver. Mais sa connaissance théologique, dont le ressor et le fruit sont l'Amour — participation à celui du Christ pour elle, réalité dans laquelle les œcuménistes catholiques et non-catholiques peuvent et doivent communier, — est toujours en devenir jusqu'au jour où l'Église apparaîtra en pleine et glorieuse lumière quand auront lieu ses noces avec l'Agneau.*

D'ici là, le « mystère œcuménique », au moins pendant un certain temps que le théologien catholique souhaitera court, pourrait aider celui-ci à mieux comprendre non seulement le « problème œcuménique », mais le mystère même de l'Église catholique romaine.

La Rédaction.

La conférence d'Oslo.

Juillet 1947 (1)

I. Les bâtisseurs de cathédrales.

Le passé du christianisme évoque en nous l'idée des cathédrales. De splendides monuments de la foi, de la piété et de la persévérance, jalonnent nos territoires européens, les parant comme de précieux joyaux. Ni leur splendeur, ni leurs dimensions ne se mesuraient, certes, pas aux foules qui se perdaient sous leurs voûtes : ils représentaient plutôt des symboles de la gloire de Dieu ; images terrestres des demeures célestes, hymnes en pierres, élevées à la grandeur et à la clémence du Seigneur.

Il faut avoir le courage de le dire : les temps modernes n'érigent plus de cathédrales. On construit des églises, on élève des basiliques, mais ces édifices ne jouent plus le rôle de centre architectural de la Cité, ils ne sont plus des « Cathédrales ». Et le manque de style, la pauvreté de l'imitation de ces bâtiments correspondent à cette nouvelle situation...

Le génie du christianisme contemporain a trouvé une nouvelle forme d'expression. Nous vivons dans une époque sociale, socialisée ou plutôt socialisante. L'œuvre de l'Église suit cette tendance et c'est la réunion des hommes, l'établissement des liens entre les âmes, la construction de l'Église en tant qu'*Ecclesia* — société, commune, fraternité — qui est le vrai symbole de notre époque.

On peut la caractériser : une époque de conférences et

(1) Nous sommes heureux et reconnaissants de publier les impressions du professeur L. Zander sur la conférence d'Oslo qui, tout en étant très intéressantes, s'inspirent souvent d'un point de vue très personnel et confessionnel ; nous ne pouvons évidemment le faire nôtre (N. d. l. R.).

de congrès. Tantôt ce sont de modestes réunions — petites chapelles villageoises ; tantôt de grands congrès, à l'échelle confessionnelle et nationale, qui élèvent leurs croix, comme des cathédrales qui émergeraient des constructions séculaires environnantes ; mais souvent ces réunions revêtent un aspect international et tendent même à devenir universelles, symboles vivants de Sainte-Sophie de Constantinople ou de Saint-Pierre de Rome. Telle est l'aspiration du Mouvement œcuménique, dont le but est l'union de tous les chrétiens, vision anticipée du Royaume des Cieux, de l'Église triomphante.

Certes, la réalité ne correspond jamais à l'inspiration. Elle est toujours plus pauvre, plus prosaïque. « La vie sent toujours la botte, même lorsqu'on est le mieux intentionné » (Dostoievsky). Mais lorsque nous nous munissons d'un billet pour nous rendre à une conférence chrétienne, lorsque nous prenons part aux discussions ou lorsque nous écrivons un compte rendu, nous devons être conscients que, dans le plan de l'Église, tous ces actes concourent à la construction d'un temple, temple vivant, fait d'une âme et d'un corps, habitation temporelle du Saint-Esprit. « — N'aperçois-tu pas devant toi une grande tour en train de s'édifier avec des pierres bien équarries et resplendissantes ? En effet, la tour était construite par des jeunes gens ; des milliers d'hommes leur apportaient des pierres. Ces pierres, tirées du fond de l'eau, on les incorporait telles quelles dans la construction et elles s'appareillaient exactement entre elles, et toutes leurs jointures s'accordaient ; elles se soudaient si étroitement l'une à l'autre qu'on ne voyait pas leurs joints et que la tour semblait pour ainsi dire sortie d'un seul bloc » (*Le pasteur d'Hermas*, 3me vision, 3me tableau).

L'inspiration œcuménique ne doit pas rester le privilège de ceux qui ont acquis l'expérience de ces premières révélations ; elle doit être transmise aux jeunes générations. On

y parvient : 1) en attirant des représentants de la jeunesse dans le travail des adultes ; 2) en créant une œuvre propre des jeunes qui soit parallèle au Mouvement œcuménique et le dépasse même dans son sentiment de réalisme et de responsabilité.

La conférence d'Oslo fut une de ces manifestations œcuméniques, la première rencontre de la jeunesse universelle après la guerre.

II. Cadre et structure.

Des rencontres comme celle d'Oslo ont une longue préhistoire et une longue post-histoire. Elles doivent donc être considérées non pas en elles-mêmes seulement, mais dans tout le contexte de leur préparation et de leur résultat.

Le point de départ d'Oslo a été Amsterdam (Voir *Irénikon*, 1943, page 68). Amsterdam a été certainement une réussite. Les troubles et les épreuves par lesquels a passé la jeunesse durant la guerre l'ont souligné : « Ce réfugié qui s'échappa de son pays, muni de sa seule Bible et d'une liste des délégués d'Amsterdam... » (Visser 't Hooft, discours d'ouverture.) Oslo devait être un nouvel Amsterdam, seconde Conférence internationale de la Jeunesse chrétienne. On a choisi Oslo parce que la Norvège a invité la conférence à siéger dans la capitale nordique ; et, secondement, pour rendre hommage à l'Église luthérienne de Norvège qui, pendant l'occupation et la résistance, a fait preuve d'une grande fidélité chrétienne (1).

Le romantisme d'un pays voisin du cercle polaire avait aussi son charme, bien que sur ce point on ait été déçu : la Conférence siégeait dans une ville qui n'a ni style ni beauté, la chaleur était torride et la poussière des rues n'avait rien

(2) Voir à ce sujet J. G. H. Hoffmann. — *L'Église vit et ne se rend pas*. Genève, Édit. Labor, s. d., p. 105-199, et *Irénikon*, 1946, p. 448.

de particulièrement nordique ; la seule journée libre, consacrée à une excursion, fut pluvieuse et terne.

Le Comité norvégien a fait l'impossible pour répondre à sa lourde tâche d'offrir l'hospitalité à quatorze cents étrangers. L'hospitalité moderne comprend non seulement un toit, un lit et un repas, mais aussi un visa et une place réservée dans un train bondé, ou sur un bateau qui ne part qu'une fois par mois. « Je n'ai rien vu, je n'ai rien pu entendre de la conférence ; pendant les dix jours je n'ai eu affaire qu'aux consulats et à des questions de passeports », m'a confié une demoiselle norvégienne, membre du Comité. La vie hors des conditions habituelles et dans une bousculade perpétuelle parut assez dure. On regrettait de ne pas avoir assez connu la Norvège, qui ne s'est manifestée qu'imparfaitement et par intermittence. Mais le caractère international de cette semaine était indéniable, vu que soixante-dix nations prenaient part à la Conférence.

La structure du travail était celle qui avait fait ses preuves à Amsterdam : prières et études. Culte du matin et du soir, présidés par des représentants des diverses confessions, deux services eucharistiques (luthérien, ouvert à toute la Conférence, et orthodoxe). Conférences générales sur les thèmes suivants : *Le Dieu de la Bible et de l'histoire* (Pasteur NILES, méthodiste hindou) ; *Face au chaos moderne* (Mademoiselle BAROT, réformée française) ; *Face à la science moderne* (Professeur MATHER, baptiste américain) ; *Le Dessein de Dieu dans le désordre du Monde* (Professeur NIEBUHR, réformé américain) ; *L'Église Universelle est une réalité* (LI CHU WAN, baptiste chinois) ; *Jésus-Christ est le Seigneur des temps futurs* (Pasteur NIEMÖLLER, luthérien allemand) ; puis, plusieurs discours d'ouverture et de clôture par le Dr. Visser 't Hooft (réformé hollandais) et le pasteur Alex Johnson (luthérien norvégien), et enfin quelques allocutions plus courtes, par les présidents de chaque journée et par quelques délégués.

Le travail dans les groupes comportait deux séances par jour : le matin, étude biblique ; le soir, discussions sur les thèmes suivants : *La liberté et l'ordre, Responsabilité chrétienne dans un monde sécularisé, L'homme et ses inventions, La famille dans la communauté, La paroisse chrétienne dans la communauté locale, Éducation dans les temps modernes, Le chrétien et la question juive, L'Église et le monde.* Les thèmes restaient les mêmes pendant toute la durée de la Conférence. C'était l'endroit et le moment où l'on espérait faire du bon travail, approfondi et individualisé. Chaque groupe avait son *leader* pour les études bibliques et pour les discussions ; des experts bibliques passaient de groupe en groupe pour donner un coup de main dans les passages difficiles, des coordinateurs aidaient les groupes à trouver leurs experts et vice versa ; des agents de liaison reliaient les groupes au Comité de la Conférence ; enfin, des présidents étaient nommés pour les journées, etc. Cette organisation était si compliquée qu'on se perdait dans la forêt des contreforts, des arcs-boutants et des autres détails de l'architecture quasi gothique de cette cathédrale d'Oslo.

Le but était d'en faire une école pour *leaders* des mouvements chrétiens. Résultat : dédoublement de tout le système administratif et trop grande complexité de l'appareil ; on se comprenait difficilement et les chefs eux-mêmes, qui devaient donner des explications, le faisaient avec un sourire un peu gêné... Outre ce travail principal, il faut mentionner une séance ouverte au *Stadium* (avec un auditoire de trente-cinq mille personnes, qui durent attendre durant quatre longues heures l'arrivée de la Conférence, en cortège). A cela venaient s'ajouter d'innombrables réunions par nationalités, par confessions, etc., etc...

Tel fut le bilan de ces dix jours de travail, réalisé par des jeunes venus de tous les coins du monde.

III. Prélude.

« La Conférence d'Oslo ne doit pas s'ouvrir le 22 juillet, elle a déjà commencé actuellement », disait un secrétaire qui visitait plusieurs pays d'Europe en février 1947. La préparation d'Oslo se révéla aussi importante que la Conférence elle-même. Nous ne parlerons pas du travail d'organisation qui, lui aussi, fut immense. C'est surtout l'étude, pour ne pas parler de la prière, que nous avons en vue.

Un an avant la Conférence des questions préliminaires avaient été envoyées à tous les mouvements qui devaient être représentés à la conférence d'Oslo. Ces petites brochures comprenaient une série de questions destinées à être discutées dans les groupes et à leur permettre de se rendre compte des principaux problèmes qui doivent être envisagés par les chrétiens, questions très utiles, qui incitent à la réflexion, à la recherche, et enrichissent la conscience. Voici les titres des brochures :

Jésus-Christ a-t-il vaincu le monde ?, Quel est le critère du bien et du mal ?, La Bible nous aide-t-elle vraiment à prendre des décisions concrètes ?, L'homme est-il l'esclave de ses inventions ?, Y a-t-il un conflit inévitable entre la liberté individuelle et la justice sociale ?, La famille est-elle la cellule fondamentale de la société ?, Un ordre mondial est-il réalisable et sur quelles bases ?, Les Églises sont-elles malades à mort ?, L'unité des Églises est-elle vraiment possible ?, L'Église peut-elle éviter les tentations de l'utopie et de l'évasion ? Nous ne donnons que les titres des cahiers ; chacun contenait une série de questions, suivies de commentaires (mais sans la solution, ces commentaires devant inciter et aiguiller les recherches en commun). Cette série de brochures était encadrée d'introductions sur les cultes et sur les études bibliques et d'une étude sur le Mouvement œcuménique et sur la part que doivent y prendre les jeunes. C'est dans ces cahiers que

se révèle l'énorme expérience de la pédagogie « œcuménique ». Non seulement ils sont très bien faits, mais ils contiennent toute une philosophie chrétienne. En songeant que toutes ces questions devaient être étudiées, discutées, résolues par des milliers de groupes de jeunesse de France, du Cap, d'Argentine, des Philippines, d'Irlande, d'Australie, de Chine, du Canada, etc., etc., on est vraiment forcé d'avouer que ce travail préparatoire valut, à lui seul, une Conférence internationale. On peut affirmer que même si une catastrophe soudaine eût empêché les délégués de se réunir, la préparation d'Oslo serait restée un événement de tout premier ordre dans la vie culturelle de la jeunesse du globe.

Le second acte de la préparation fut la conférence des *leaders*, qui précéda la Conférence plénière. Elle dura cinq jours, réunit jusqu'à deux cent cinquante membres et fut, à elle seule, tout un congrès chrétien. Son but était de préparer les *leaders* à leur travail durant la Conférence.

Il est difficile de dire si l'on a réussi dans cette tâche, mais ce fut pour tous les chefs de file l'occasion de pouvoir explorer le terrain spirituel de la Conférence, de s'orienter dans la psychologie des rencontres internationales et de se faire connaître l'un à l'autre. Une fête mémorable eut lieu durant ces cinq jours. Le dimanche 20 juillet tous les participants assistèrent à une messe luthérienne célébrée dans une vieille église en forêt, à quelques kilomètres d'Oslo. Ce fut un service « ouvert » *(open communion)* et tous les *leaders* (les orthodoxes excepté) ont pu communier ensemble. Cette belle forêt de pins, cette église entièrement en bois, la foule des communiants, les cantiques entonnés par la multitude des délégués et des paroissiens, le tout baigné de soleil et imprégné des senteurs de la forêt, offrait un spectacle inoubliable de foi, de jeunesse et de beauté.

Après la messe toute la conférence fut invitée à passer la journée dans la propriété du professeur Bosse, située sur

les hauteurs d'une colline et bénéficiant d'une vue splendide sur Oslo-Fjord, aux milliers d'îlots. La vieille maison de bois, bourrée de livres, est entourée d'un parc où la main du jardinier n'a pas gâté la beauté sauvage du paysage norvégien. Un dîner fut servi en plein air par un essaim de jeunes filles en costume national ; elles exécutèrent ensuite des danses et chantèrent des chansons du pays. Ce fut le moment où nous pûmes admirer la nature, le paysage et le caractère norvégiens, si beaux dans leur modestie et si recherchés dans leur simplicité.

Les participants à cette Conférence préparative étaient tellement nombreux que l'on arrivait difficilement à se reconnaître. Au reste, cette « famille » de *leaders* fut complètement noyée dans la multitude lorsque, le jour suivant, arrivèrent les douze cents délégués.

Et la Conférence d'Oslo commença.

IV. Impressions, appréciations, critiques.

Une Conférence de jeunesse chrétienne est toujours assurée d'un certain succès : les participants sont jeunes, ils ont la foi ; leur rencontre fait jaillir des étincelles d'âme à âme ; et peu importe si ces étincelles deviennent ou non un courant continu : la rencontre par elle-même réjouit, enrichit, encourage... C'est pour cela que la faillite d'une Conférence de jeunesse nous paraît être une contradiction dans les termes. Oslo, qui réunit pour toute une semaine de travail et de prières quatorze cents jeunes gens, et que suivirent quatre autres conférences (les « post-Oslo »), où ces rencontres purent être approfondies, doit être considérée comme un grand événement dans la vie de ses participants. Malgré cela, des voix déçues se sont fait entendre, et on serait presque tenté de parler d'une déception générale. A quoi cela est-il dû ? Pour répondre à cette question

il faut distinguer entre le point de vue psychologique et celui de la critique immanente. Le premier est compréhensible, le second est souvent justifié. La préparation de la Conférence, la grande réclame faite autour d'Oslo (nous n'employons pas ici ce terme de réclame dans un sens péjoratif) — tout cela a suscité non seulement un grand espoir, mais encore la création d'une sorte de mythe. Oslo semblait être « le grand jour », la résolution des problèmes, la fin des drames, une anticipation, pour ainsi dire, du Royaume des Cieux. La jeunesse venait de vivre les contradictions tragiques de la vie, les révolutions, les guerres, les tensions politiques, sociales et économiques. Et Oslo œcuménique, internationale et chrétienne, apparaissait comme un temple resplendissant de lumière, comme le sommet d'une unité achevée. Or, c'est là que la jeunesse fut frappée le plus durement. Du seul côté séculier déjà la Conférence elle-même ne fut ni libre ni ailée : on n'a pas su — ou pas voulu — se placer au-dessus des valeurs temporelles et l'on resta dans l'ombre opaque des contradictions politiques et sociales. Et ceci aussi bien dans les deux sens : positivement, du fait que les passions politiques l'emportaient sur le côté religieux et spirituel ; négativement, du fait qu'Oslo se trouvait devant le rideau de fer : on pouvait parler tant qu'on voulait de l'oppression des Hindous, des Nègres, des Chinois... mais on n'osait souffler mot sur ce qui se passe en Russie. La tragédie allemande, rapportée de-ci de-là (dans les groupes) par la voix déchirée et émouvante de ses délégués, se heurtait à un silence respectueux. La conscience chrétienne (et ceci est vrai non seulement pour Oslo, mais pour toute notre époque) n'osa pas se prononcer délibérément sur la force du mal ou sur les conditions dans lesquelles des peuples entiers meurent de faim, alors que d'autres sont dans l'abondance. Il n'est peut-être pas possible d'y porter remède, mais le silence à ce sujet, comparé à

la loquacité déployée à propos d'autres moins tragiques et moins graves, créa une impression de résignation impuissante, ou, ce qui est encore pire, d'une hypocrisie officielle et obligatoire... On pensait se réfugier dans le spirituel : l'Église, la Foi, le Sacrement semblaient apporter une solution et un confort. Mais ici encore on a été frappé très durement (bien que beaucoup, dans leur naïveté, n'aient pas réalisé ce coup) : *la chrétienté est divisée, l'Église n'est pas Une !* L'*Una Sancta* est un objet de Foi, détaché des réalités terrestres, ou bien un postulat de spéculation théologique. Or, ceci fut révélé à la jeunesse par l'impossibilité d'une intercommunion. Bien que l'Église de Norvège ait organisé une « célébration ouverte » (*open communion*) à laquelle tout le monde était convié (nous reviendrons plus loin sur cette question), bien que la communion des douze cents jeunes gens ait été émouvante et empreinte de piété, — le fait que les Orthodoxes, les anglicans et les disciples du Christ, les quakers n'ont pu y prendre part, portait préjudice à cette unité presque atteinte. Division, séparatisme, tension, dans ce domaine qui devait apporter une solution à toutes les tragédies !...

Sur cet état de choses tragique on a plaqué la formule « Christ est le Seigneur », telle une panacée universelle qui remédie à tous les maux, une clef ouvrant toutes les portes... Il se manifestait un tel décalage entre la réalité qu'on vivait et les paroles qu'on entendait, qu'il ne pouvait s'en dégager qu'un sentiment de confusion et de perplexité.

« Je retournerai dans mon pays, disait une jeune Française, avec un esprit empreint de confusion et de perplexité, avec la plaie ouverte de nos désunions, de nos incompréhensions, de nos souffrances. Je ne sais plus très bien ce que signifie « Jésus-Christ est le Seigneur », parce que cela est devenu un slogan qui a recouvert nos questions humaines, qui a endormi nos perplexités sur le monde et qui nous a

satisfaits un peu trop facilement... » Le spirituel n'est ni détaché du terrestre, ni étranger à lui. Mais pour qu'il puisse produire son action transfigurante et sanctifiante, il faut qu'il s'exprime non pas dans « des discours persuasifs de la sagesse, mais dans une manifestation de l'Esprit et de la puissance » (I Cor. II, 5). Or, l'un et l'autre manquaient. On ne peut en vouloir à personne. La grâce de Dieu, le Don de consolation ne peuvent être prévus ni par des comités, ni par des règlements. Mais lorsqu'ils ne sont pas donnés, c'est là un fait qui peut conduire à l'humilité, à la résignation ou à la déception...

Parlons maintenant de la critique immanente. Ici nous devons reproduire les paroles d'un compte-rendu français : « Sur le plan des idées le bagage d'Oslo fut mince » (1). Non pas que les conférences aient été mauvaises : le comité organisateur avait le choix et pouvait inviter les meilleurs orateurs... Mais il n'y avait pas de voix « prophétiques », pour employer un terme cher aux cercles protestants. Toutes les conférences étaient bonnes, sincères, intelligentes, mais en les écoutant le sang n'affluait pas au cœur et le cœur ne battait pas plus vite qu'à l'ordinaire.

Ceci n'est pas une critique à l'adresse des orateurs : on ne peut donner que ce qu'on a. Mais le fait est là : les larmes d'admiration et de joie manquaient à Oslo, tout le monde restait calme. Une chose est à signaler, et ceci est catégorique : il n'y avait pas d'orateur orthodoxe. Nous ne voulons pas du tout dire par là que la voix d'un représentant de l'Église d'Orient eût pu changer le tableau ; mais après examen de la liste des orateurs du point de vue confessionnel, et en songeant au slogan si souvent répété dans les milieux œcuméniques — « *Let the Church be the Church* » — on est tenté d'exprimer le désir que le Mouvement œcuménique le soit vraiment, ou tâche, tout au moins, de le devenir.

(1) *Christianisme social*, 1947, nº 7-8, p. 589.

On nous a dit que l'Orthodoxie avait la possibilité de s'exprimer par sa liturgie, suivie d'un sermon. Certes, la Liturgie est le joyau le plus précieux de la vie orthodoxe, mais l'Église ne fait pas que chanter ; elle enseigne, elle parle. Et ceci lui était, cette fois, interdit.

Les cercles d'études devaient être le lieu d'un travail plus approfondi ; on y avait plus de temps, on y était relativement libre pour discuter. Avec quelques efforts on peut aplanir les différences confessionnelles, nationales, raciales ; on réussit à se faire comprendre, même en parlant des langues différentes et en estropiant la langue anglaise.

Mais ce qui s'avère insurmontable — dans les discussions, évidemment, mais nous étions là pour discuter — c'est la différence des niveaux intellectuels. Nous ne voulons critiquer personne : cultiver un snobisme intellectuel est aussi dangereux que la présentation de tous les problèmes vitaux dans des catégories de « jardin d'enfants » ; mais il y a un fait incontestable : lorsque le mélange est trop prononcé, les uns parlent un langage incompréhensible, les autres disent des choses ennuyeuses à l'excès.

Cette difficulté est, pour ainsi dire, inévitable au cours d'une conférence comme Oslo, qui voulait réunir tout le monde. Mais le résultat de ceci c'est qu'à peine avait-on commencé à se comprendre et à pouvoir discuter, il fallut se séparer. La grande difficulté d'Oslo fut certainement le grand nombre de participants. On était si nombreux que l'on avait peine à se trouver tous ensemble ; il était difficile de se voir, de se parler ; on échangeait un sourire en se rencontrant dans la rue ou dans les couloirs... c'était la façon la plus accessible de manifester l'union spirituelle. Mais Oslo voulait être une manifestation de masse. Pour le monde anti-chrétien elle est devenue la forme habituelle. Quand les Églises essayent d'en faire autant il faut ou bien une certaine unanimité des participants (pas de « slogan », ni de

« ligne générale », mais *une vie et une pensée*) — ou bien une grâce sanctifiante, un don du Ciel qui transporte la foule, la transforme en un chœur « chantant, criant, clamant et disant : Saint, Saint, Saint est le Seigneur Sabaoth » (Liturgie de saint Jean Chrysostome). Oslo a voulu faire une synthèse du travail collectif et du travail individuel : un énorme appareil de *leaders*, de cercles d'études, etc., devait en garantir le succès. Ceci n'a réussi qu'en partie, la qualité étant sacrifiée à la quantité. Mais la quantité était imposante. Et le fait qu'il n'y eut pas de chaos (nous parlons de l'organisation et non des idées), peut déjà être considéré comme un succès.

V. Liturgie et théologie.

Amsterdam a inauguré la pratique des services confessionnels aux conférences œcuméniques. Il y eut alors quatre célébrations eucharistiques (orthodoxe, anglicane, luthérienne et réformée) disposées de telle sorte que tout le monde pouvait assister à toutes les liturgies. Pour ceux qui y trouvaient de l'intérêt et suivaient ces célébrations, ce fut une vraie école eucharistique. Oslo a voulu suivre cette pratique en la simplifiant : on pensait pouvoir se borner à deux services, un orthodoxe et quelque autre, ouverts à tout le monde ; cette fois, ce fut l'Église luthérienne de Norvège qui invita à participer à sa Cène « tout chrétien baptisé, recevant régulièrement la Communion dans son Église et désirant rencontrer le Seigneur Jésus-Christ dans la participation de sa Table Sainte ». Ce plan, destiné à contenter tout le monde, n'a pas réussi ; les anglicans n'ont pas participé à la Communion luthérienne et ont célébré leur culte à part (1). Ils l'ont fait d'une façon discrète, dans la chapelle

(1) L'Église anglicane est en intercommunion avec les Églises luthériennes de Suède et de Finlande mais ne l'est pas avec celles de Norvège et du Danemark. Des pourparlers sur cette question sont en cours (conférence des théologiens à Chichester en septembre 1947).

anglicane d'Oslo, hors programme, de très bonne heure et en y invitant d'une manière privée ceux qui désiraient y venir. Mais le fait, pour les participants, de ne pas pouvoir communier ensemble était indéniable. Les représentants de quelques sectes américaines de gauche n'y ont pas participé non plus ; pour eux le service norvégien était trop catholique, trop liturgique... Pour la majorité des délégués, ce fut un choc. On est déjà habitué à l'abstention des Orthodoxes, mais comme ils prennent part à toutes les activités œcuméniques, on leur pardonne leur intransigeance sacramentelle ; quant à l'abstention des anglicans, ce fut presque un scandale dans la famille ; la désunion chrétienne fut évidente et comme il est toujours plus facile de juger que de comprendre, on s'indignait contre les destructeurs de l'unité. La position des anglicans a pourtant été la même qu'à Amsterdam ; seulement là-bas, leur service avait été prévu dans le plan de la conférence, leur abstention n'a pas été une surprise et n'a pas produit de scandale. Oslo a voulu forcer les choses et imposer une unité factice ; mais la « rigidité des cadres » — loi inévitable de la réalité confessionnelle — a renversé les plans du Comité et s'est frayé un chemin là, où le principe confessionnel s'est avéré absolument opposé à tout compromis.

Quant au service norvégien, par lui-même, il fut très beau. Célébré à la cathédrale par six pasteurs, il a déployé ses belles formes liturgiques, avec distribution de la communion à douze cents jeunes gens. Le moment où, à la sortie de la Cathédrale, sur la place tout ensoleillée et envahie par une foule très dense et innombrable, celle-ci entonna spontanément un cantique à la vue de tous ces jeunes communiants, fut vraiment inoubliable.

Cette mer de têtes aux visages attendris, les yeux pleins de larmes, ces voix joyeuses, presque extatiques, avaient quelque chose de paradisiaque, de définitif : une joie, une

joie sans bornes, comme le sentiment et la préfiguration de la joie céleste...

J'ai assisté au service entier et comme toujours mon cœur fut déchiré par deux sentiments. En effet, d'une part, une émotion par la vision de toute cette jeunesse qui, dans une atmosphère de piété profonde, de joie ardente, s'approchait de la Table Sainte : leur inspiration chrétienne, leurs espérances et leurs aspirations, les trames psychologiques dont est tissé le Corps de l'Église, semblaient présentes et visibles. Mais, d'autre part, on était à se demander ce qui se passait là au point de vue mystique, les uns croyant participer au vrai corps et au sang du Christ, les autres niant ce mystère, considérant la cérémonie comme une simple commémoration de la Chambre Haute — croyances différentes, convictions contradictoires se confondant dans le même geste symbolique. On se sentait tout à fait dépaysé, confus, perplexe... Il apparaissait que sous cette piété et ce silence sacré il y avait place pour la confusion, le malentendu, voire un mensonge inconscient.

Nous nous sommes adressé à un pasteur norvégien pour lui demander comment ils conçoivent la chose : bien que sous forme « consubstantiation », l'Église luthérienne croit que dans la Cène les fidèles communient au corps et au sang du Christ ; n'est-il pas sacrilège de le dispenser à ceux qui refusent de croire au mystère ? Dans la réponse qu'il nous a donnée nous nous trouvons devant une argumentation inacceptable, bien que n'étant pas dépourvue d'une certaine logique et bien que basée sur la foi. Voici : « Peu importe ce que croit ou ne croit pas cette jeunesse, l'essentiel est qu'ils soient nourris du corps et du sang de Notre-Seigneur, qui les sanctifie et les vivifie ». Réponse vraiment inattendue de la part d'un luthérien !

Dans la théologie de l'intercommunion seuls les arguments de l'Église presbytérienne d'Écosse nous ont paru

plausibles. Ici tout est clair et définitif, l'esprit écossais fuit le vague et le clair-obscur : personne n'ose s'interposer entre le Christ et le fidèle, affirment les théologiens de cette Église ; c'est la table du Seigneur et non la nôtre, nous n'avons donc aucun droit d'admettre ou de ne pas admettre telle ou telle personne qui voudrait y participer. Mais dans ce cas se pose la question du ministère, car, s'il y a le Christ et son disciple, à quoi bon le pasteur, l'institution du Sacrement, l'Église ? Ne puis-je pas célébrer la Cène moi-même, chez moi, avec ma famille, avec mes amis, sans me rendre au temple ?... Mais il n'y a pas place ici pour l'étude de ce problème. Cependant tout en assistant à ce service (et à bien d'autres), et tout en nous réjouissant de cette joie du Seigneur avec ses participants, tout en souffrant en dedans de nous-même, intolérablement, devant la désunion évidente et formelle, et tout en nous indignant de cette désunion, cachée et méconnue sous le même geste sacramentel, nous avons fini par trouver la formule qui nous explique ce que représente cette célébration et à quoi elle tend : c'est du « piétisme sacramentel ». C'est la piété qui compte, le dévouement au Seigneur, la prière, l'élévation de l'âme, le Christ invisible, son Évangile, sa doctrine. On célèbre la Cène parce qu'Il a commandé de le faire. Mais quant à savoir ce qu'elle signifie, ce qu'elle est, voire, ce qu'est le Christ lui-même (les libéraux célèbrent aussi la Cène !) — il vaut mieux ne pas toucher à ces questions : ce serait « faire face au chaos »... dogmatique et doctrinal.

Nous ne donnons pas au terme « piétisme sacramentel » un sens péjoratif. Le piétisme historique (luthérien, méthodiste) ou systématique (des courants piétistes existent dans toutes les confessions) a sa valeur et son mérite ; mais il est peu logique, à notre sens, de le combattre dans la doctrine, tout en le pratiquant dans le sacrement.

La liturgie orthodoxe était célébrée par le métropolite

d'Édesse, Pantélémon. Le chœur du Mouvement russe des étudiants chrétiens chantait en slave. Tous les Orthodoxes présents ont communié ; il y en avait quarante-cinq : des Grecs, des Russes, des Arabes, des Égyptiens et des Finlandais. Les membres des colonies grecque et russe d'Oslo ont pu assister à ce service et communier avec les délégués.

Cette liturgie, célébrée au cœur même de la Norvège luthérienne — dans la cathédrale d'Oslo — avec l'assistance pieuse, bien que peu compréhensive, de centaines de jeunes chrétiens venus de tous les coins du globe, fut pour les Orthodoxes une grande joie. On aurait dit que c'était l'Église elle-même qui parlait par sa voix sacrée et par ses rites, au monde protestant ; et ceux qui étaient préparés à comprendre cette voix l'ont entendue. Bon nombre de protestants, de confessions différentes, après la liturgie confièrent aux Orthodoxes que cette liturgie leur avait procuré une joie céleste et une révélation des choses divines. Au cours de la liturgie, le Métropolite prononça un sermon ; faisant allusion à la lecture de l'Évangile, il exhorta les jeunes à s'efforcer de conserver dans leur âme la qualité de l'enfance, qui est une condition essentielle pour pouvoir jouir du Royaume des Cieux.

Ces trois services eucharistiques marquèrent les sommets de la vie spirituelle de la Conférence. C'est bien dommage qu'ils n'aient pas figuré comme le dernier acte du Congrès : l'Eucharistie aurait été dans ce cas le couronnement de tout cet énorme travail. Mais comme elle fut célébrée trois jours avant la fin de la Conférence, alors que la tension spirituelle et intellectuelle était à son maximum, et que le jour de l'excursion avait apporté sa part — considérable — de fatigue physique, les deux derniers jours ont été des jours creux, complètement perdus.

Les cultes quotidiens, le matin et le soir, étaient décourageants. Certes, en tant qu'Orthodoxes, nous n'avons pas le droit de critiquer ces formes de liturgie, « préparées pour la

Conférence », par telle ou telle personne ou par tel groupe. Mais il y avait le côté objectif. On ne peut s'imaginer un endroit moins propice à la prière que le *Philadelphia Hall*, qui est pourtant un temple « pentecôtiste ». Une énorme salle, une grande estrade à plusieurs étages, faisant face au public, une foule dense, cinq énormes calicots, une chaleur étouffante... Quel contraste avec une véritable église, une véritable « maison de Dieu », où nous nous sommes rendus pour le culte de la Cène et pour le service de clôture ! Ce disant, nous ne voulons nullement critiquer, car il y avait des facteurs inéluctables, telle que la longueur du chemin qui conduisait à l'église, et ne fût-ce que la simple opération de l'entrée et sortie, qui pour ces quatorze cents personnes, demandait au moins une heure. Néanmoins, il faut l'avouer, l'atmosphère de prière n'y était pas. Une déléguée française confesse que si elle a eu l'expérience de l'Église du monde « ce n'est pas parce que, à Oslo, nous avons chanté trois fois par jour la *Cantate* de l'Église Universelle, ni parce que nous avons récité cinq fois par jour le « Notre Père » en plusieurs langues, ni parce que nous avons affiché que « Jésus-Christ est le Seigneur »... Ces paroles sont cruelles, car elles mettent à jour l'échec de la Conférence en tant qu'efforts humains, en leur opposant le fait même de nos souffrances et de nos épreuves communes dans lesquelles j'ai vécu l'Église du monde ».

Il serait difficile de parler d'une « théologie d'Oslo ». Dans une conférence où figuraient une dizaine d'orateurs et deux cents *leaders* on ne peut certainement pas être unanimes sur les questions de doctrine. Mais il y avait à Oslo quand même une certaine unité de style théologique, une certaine tendance de pensée. Les thèmes et les points de vue pouvaient différer ; les présuppositions théologiques étaient identiques. En essayant de les caractériser nous sommes conscient de la difficulté de cette tâche, qui de par sa nature touche au subjectif

et même à l'arbitraire. Il est tout naturel que la pensée oslovienne fût protestante ; dans le dédale des problèmes et des discussions, la voix orthodoxe était pareille à un chant de moustiques au milieu des rugissements des lions... Mais le protestantisme étant un complexe qui abrite sous la même dénomination d'« Églises, issues de la Réforme » des réalités et des doctrines non seulement différentes, mais parfois contradictoires, la définition de la pensée oslovienne doit être poussée plus loin. Nous avons déjà dit que le côté « pastoral » de la Conférence (prière et sacrement) portait l'empreinte du piétisme. Quant à son côté « dogmatique », il était simultanément barthien (dans ses aspirations) et nominaliste (par son contenu). La tendance barthienne se réalisait dans l'idée que la tâche principale du chrétien (de l'individu, de l'Église) est de « proclamer la Seigneurie du Christ ». Cette « Proclamation » était poussée à l'extrême : toutes les conférences n'étaient que des variantes sur ce thème. Les paroles « Christ est le Seigneur » se répétaient dans tous les cultes, dans tous les cercles, elles étaient affichées sur les murs... Ce n'était même plus un slogan, c'était un clou qu'on enfonçait dans nos têtes à coups de maillet... Et, chose étrange, ces paroles qui, dans leur contexte, *Phil.* II, 11, révèlent le plus grand des mystères du monde et apportent aux hommes le plus grand espoir, n'étaient ni réconfortantes, ni réjouissantes. Elles tombaient d'en haut, comme une vérité abstraite, sans transformer la vie, sans la sanctifier et la transfigurer. Le monde était proclamé soumis au Christ ; mais, en réalité, ce monde, bien que vaincu — mais non convaincu — reste toujours pareil à lui-même : un enfer sous la Seigneurie du Christ. C'est pour cela que nous avons été comme soulagés et réconfortés par des paroles du pasteur norvégien, Johnson (séance de clôture), lorsqu'il a soutenu que l'essentiel était *d'être* chrétien, *d'être* aimé de Dieu... Tout son sermon (le meilleur de toute la Confé-

rence) témoigne d'une tout autre mentalité. Dans sa foi (et dans ses paroles) le Ciel *descend* sur la terre, et, bien que nous ne devions pas nous prendre trop au sérieux, ni nous-mêmes, ni nos organisations, « car nous ne sommes pas des sauveurs, Jésus-Christ étant le seul Sauveur », nous sommes quand même les instruments de Dieu dans le combat qu'Il mène pour instaurer son Royaume dans ce monde, l'aurore du jour d'allégresse, le levain qui fait monter la pâte. Ce caractère dynamique — le combat n'a pas encore pris fin, le Royaume n'est pas encore instauré — comble le gouffre qui sépare Dieu de l'homme. L'homme n'est pas seulement appelé à écouter et à proclamer, mais aussi à être, à devenir, à agir. Être témoin, ce n'est pas seulement parler au peuple, qui marche dans les ténèbres, de ce jour qui vient et de sa lumière merveilleuse. C'est être la lumière du monde, par toutes nos actions, nos pensées, par toute notre vie, et cela dans tous les domaines de l'activité humaine ... On ne proclame plus : on est. Et ce silence de la manifestation de la gloire peut devenir plus éloquent que la parole, proclamant cette Seigneurie, qui est une réalité pour les chrétiens seuls, mais chimère pour le monde.

Cette différence entre l'esprit barthien et luthérien (classique ou primitif) est à la fois subtil et profond. Je me demandais si ce n'est pas une mentalité orthodoxe qui réagit en moi contre les extrêmes du protestantisme. Or, voici ce que m'a dit un jeune théologien norvégien sur cette hégémonie barthienne, qui essaye de se frayer un chemin dans le monde protestant : « Le protestantisme allemand était intoxiqué par Harnack ; il est naturel et compréhensible qu'il en soit purgé par Barth ; mais, pourquoi veut-on faire de nous, qui n'avons jamais été des libéraux, des barthiens ? » Cette exagération dans l'acte de proclamer est aussi compréhensible si on considère le barthisme comme une réaction contre le libéralisme. A ceux qui se disaient chrétiens, sans la foi,

il fallait rappeler l'existence de Dieu ; mais pour ceux qui croient, cette répétition incessante de la même vérité semble inutile et fastidieuse...

Il y avait aussi un certain nominalisme dans la théologie d'Oslo. Nous voulons dire par là qu'on prenait certaines formules pour des réalités, sans se soucier de voir si elles correspondaient non seulement à l'état des choses, mais encore aux perceptions des auditeurs. Quand on disait « Christ est le Seigneur », on martelait cette phrase sans tenir compte de ce que : 1° dans le texte de *Phil.* II, ceci est dit dans un sens eschatologique, comme une prophétie sur l'accomplissement des temps, « afin qu'au nom de Jésus-Christ tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et dans les enfers et que toute langue confesse que Jésus-Christ est Seigneur » ; 2° que le règne du Christ, dans l'histoire de l'humanité et de l'Église n'est pas une chose achevée et accomplie, que son instauration est en cours de réalisation, que la lutte continue, que l'Apocalypse n'est pas dans le passé, mais dans l'avenir ; 3° que dans la pratique ce n'est qu'une minorité du genre humain qui admet la souveraineté du Christ dans sa vie, et encore, l'admet-elle plus en paroles qu'en fait. La Vérité était proclamée , cela suffisait... Mais la réalité mystique manquait. C'est en ce sens que M. Li Chu Wan parlait de la *réalité* d'une Église Universelle, réalité qui, au fond, n'était que la projection de ses désirs et de ses aspirations.

Dans toutes les conférences de jeunesse un certain verbalisme est inévitable. Tant qu'il y a prédication et pédagogie, la parole devance toujours les faits. Mais cette parole doit être chargée de réalités, doit porter en soi non seulement une réponse, tombée d'en haut, mais aussi une question, posée et soufferte ici-bas. C'est à cette condition seulement que la parole retentit dans l'âme et non seulement dans les oreilles, qu'elle devient véritablement une semence, destinée à nourrir l'esprit. Tout ceci n'était pas absent d'Oslo assurément.

« Il ne nous est pas donné de savoir
» Quelle sera l'action de notre parole,
» Car la compréhension et la sympathie d'un autre
» Nous sont données comme la grâce » (TIOUTCHEFF).

Mais le thème de la Conférence en lui-même et la manière de le réaliser avaient certainement un caractère de verbalisme et de nominalisme, il ne touchait pas les réalités ou les touchait très peu. Une remarque intéressante a été faite à ce sujet par un des experts ; il a dit que si l'Apôtre saint Paul avait présidé la Conférence, on aurait parlé des communistes, des démons et de la fin du monde, car ce sont les thèmes qui sont vraiment à l'ordre du jour et au centre de toutes les préoccupations...

Nous voudrions terminer nos remarques sur Oslo en citant les paroles d'une étudiante française, qui nous ont impressionné, car nous sentions qu'elles exprimaient le sentiment de la jeunesse ; jeunesse éprouvée par la guerre, consciente de la tragédie qui se joue dans le monde, jeunesse pleine de Foi et dévouée au Christ :

« J'étais venue à Oslo avec quelques illusions de jeunesse. J'étais prête à croire à l'œcuménisme et à l'Église Universelle. J'avais quelques idées pleines d'indulgence, car, avec tout le monde, je répétais que Jésus-Christ est le Seigneur, que la chose est certaine et que nos difficultés ne sont pas vraiment réelles. Oslo a été une souffrance, à cause de la découverte des multiples souffrances des autres. Et c'est alors que j'ai découvert une autre Église, l'Église vivante, agissante, souffrante. Et cela tout simplement parce que j'ai vu et vécu l'Église du monde dans notre épreuve et notre souffrance. J'ai vécu cette réalité de l'Église du monde, en écoutant un Chinois pendant une étude biblique et en découvrant que nous parlions la même langue, que nous avions la même pensée ; que c'était la parole de Dieu, l'esprit chrétien qui soudain m'unissait à cet homme mystérieux, qui me

semblait auparavant si difficile à comprendre. L'Église du monde n'est pas une solution, elle ne règne pas au-dessus des plafonds bas de nos propres Églises, elle est formée par nos divisions, par nos infidélités, mais elle est aussi bâtie, sur notre recherche commune, — et c'est pour cela qu'elle est un miracle ».

VI. Après Oslo.

La Conférence d'Oslo fut organisée par quatre grands organismes : le Département de jeunesse du Conseil œcuménique des Églises, la Fédération universelle des Associations chrétiennes d'étudiants et des Associations chrétiennes des jeunes gens et de jeunes filles. Tous les délégués d'Oslo appartenaient à une de ces quatre organisations ; celles-ci appelèrent leurs membres à quatre conférences « post-Oslo » pour y discuter en commun, comprendre et réaliser les impressions nées durant les dix jours passés dans la capitale de la Norvège. Ainsi naquirent Lund, Lundsberg, Lundskillje et Vendelsberg. J'ai participé à la conférence des étudiants (à Lundsberg) et ne peux parler que d'elle : cette rencontre a été remarquable. D'abord, le paysage : au lieu de la chaleur étouffante d'une grande ville, quelques belles maisons, situées au bord d'un grand lac, au fond d'une immense forêt. (Lundsberg est une école aristocratique, située loin de toute ville ou village, en pleine forêt, dans la province sauvage du Värmland). On priait dans une belle chapelle, avec autel, crucifix, chandeliers et images saintes (nous dirions « icones ») derrière l'autel. On travaillait dans les belles salles de l'école et aussi en pleine forêt, où s'étaient éparpillés les cercles bibliques, au nombre de trente à raison de six membres par cercle. Le programme n'était pas surchargé, on avait le temps de discuter, de se promener, de se reposer. Cinq grandes conférences sur les problèmes du chrétien dans la vie universitaire, données par

Espy (Américain, baptiste, l'organisateur d'Amsterdam), A. Dumas (Français réformé), R. Preston (Anglican), L. Zander (orthodoxe), Karefa Smith (Sierra-Leone). Tous ces orateurs étaient des secrétaires des Mouvements des étudiants. Les études bibliques étaient consacrées à l'Épître aux Philippiens. Pour leur donner plus de responsabilité et les rendre plus actif, chaque cercle était présidé, à tour de rôle, par chacun de ses membres (qui étaient au nombre de six). Ce petit nombre de participants permettait d'approfondir la discussion.

Ceci pouvait être réalisé parce qu'on avait en main d'excellentes directives et que les *leaders* des cercles savaient à quoi s'en tenir. Pour la facilité de leur tâche ils se réunissaient chaque jour sous la direction du Professeur finnois A. Nikolainen. Dans tout ce travail biblique (comme, d'ailleurs, dans celui d'Oslo) on reconnaissait « le pas ferme et la main légère » de Suzanne de Diétrich. Ceux qui ont collaboré avec elle durant de longues années ont été heureux de retrouver sa présence dans l'esprit de foi, de profondeur et de sincérité, dont étaient empreintes les études bibliques et les discussions.

De plus, on a discuté sur les problèmes de la vie des étudiants dans des commissions ; celles-ci étaient consacrées à l'Université, aux écoles secondaires, aux mouvements chrétiens, à l'œcuménisme, aux problèmes de la vie personnelle, à l'entr'aide estudiantine, etc. Les cultes étaient préparés et présidés par deux secrétaires de la Fédération : Jeanne-Marie de Haller (Réformée suisse) et M. Thomas (Mar Thoma Church, hindoue). Ils répondaient aux besoins des étudiants, étaient en rapport avec les études bibliques et aidaient à approfondir spirituellement le travail intellectuel de la journée. L'Église suédoise a célébré un service eucharistique, ouvert à tout le monde. Une soirée a été consacrée au culte orthodoxe (prières du soir et lecture de plusieurs passages des Écritures, en grec, en slave et en arabe).

Après le tumulte d'Oslo, Lundsberg fut certainement un répit. Mais il serait injuste, cependant, de les opposer l'un à l'autre. D'abord, parce que le travail à Lundsberg était infiniment plus facile qu'à Oslo (deux cent cinquante participants au lieu de quatorze cents ; tous, étudiants d'Universités, au lieu d'une jeunesse appartenant à des niveaux intellectuels fort mêlés ; tous, membres de la même Fédération, au lieu de la multitude des organisations et des styles) ; mais surtout parce que Lundsberg lui-même devait à Oslo son existence. Jamais un congrès de la Fédération n'aurait pu rassembler tant de délégués de tant de nations, sans l'effort d'Oslo. C'est précisément aux côtés d'Oslo les plus suspects du point de vue spirituel, les plus exposés à la critique religieuse, que Lundsberg doit son succès. Il en est de même pour les trois autres conférences « post-Oslo » ; nous savons qu'elles ont été toutes les trois réussies. Mais comme nous n'avons là-dessus que des informations de seconde main, nous n'osons pas les discuter ici.

La vraie valeur d'Oslo ne sera réalisée qu'à l'avenir lorsque chez tous ceux qui y ont participé (qu'ils aient été enthousiasmés ou déçus de cette expérience de leur jeunesse), Oslo, avec toutes ses douleurs et avec toutes ses joies, sera gravé dans la mémoire vivante de leur vie religieuse. Alors seulement les liens invisibles d'Oslo deviendront la trame solide d'une fraternité chrétienne, dépassant tout principe national, racial ou confessionnel, alors seulement la Cathédrale invisible, bâtie à Oslo, nous apparaîtra, baignée dans la lumière du soleil de l'Amour Divin.

L. ZANDER.

La préparation ecclésiologique de la première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises.

Le titre de l'article pourrait, à première vue, surprendre. Le qualificatif d'ecclésiologique deviendra compréhensible dans la suite. Le substantif de préparation, lui, entend indiquer que son sujet se place parmi les nombreux préparatifs de la conférence d'Amsterdam, laquelle terminera en août prochain le processus de formation du Conseil œcuménique des Églises qui a été étendu sur une dizaine d'années par la dernière guerre et par l'après-guerre. La Chronique d'*Irénikon* en ayant déjà parlé, il nous suffira de rappeler ici pour situer notre sujet, que ces préparatifs peuvent se classer en une préparation administrative, et une préparation théologique du thème de la conférence qui sera, on le sait, *Le désordre de l'homme et le dessein de Dieu*. Par contre la Chronique n'a pu entrer dans le détail de la préparation concernant la nature et les fonctions du Conseil œcuménique. Elles nous semblent très importantes et nous voulons, par conséquent, dans ces pages combler cette lacune par un court exposé de la chose et en tirer quelques conclusions peut-être instructives.

I

La Constitution provisoire du Conseil œcuménique qui fut adoptée par la conférence d'Utrecht en mai 1938, donne des notions élémentaires sur la nature et les fonctions de la nouvelle institution œcuménique. Laissons-en de côté les modalités administratives qui n'interviendront pas non plus dans la suite, et limitons-nous aux grandes lignes principielles.

1) Le Conseil œcuménique des Églises est une communauté (*Fellowship* en anglais, *κοινωνία* en grec) d'Églises qui acceptent le Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur. Ajoutons que cette base doctrinale, christologique, qui a été de tout temps celle du Mouvement *Foi et Constitution*, a donné lieu avant l'assemblée d'Utrecht, à de vives discussions qui ne sont pas encore complètement calmées aujourd'hui.

2) Toutes les Églises qui acceptent cette base doctrinale sont éligibles au Conseil.

3) Les fonctions du Conseil sont : *a)* continuer le travail des deux Mouvements mondiaux, *Foi et Constitution* et *Vie et Action* ; *b)* faciliter l'action commune par les Églises ; *c)* promouvoir la coopération dans l'étude ; *d)* promouvoir la croissance de la conscience œcuménique parmi les membres de toutes les Églises ; *e)* établir des relations avec les fédérations universelles de différentes confessions chrétiennes et avec d'autres mouvements œcuméniques ; *f)* réunir des conférences sur des sujets déterminés.

4) Autorité : Le Conseil œcuménique pourra donner son conseil et favoriser l'action unie des Églises-membres en matière d'intérêt commun ; il pourra agir au nom des Églises mais seulement sur leur mandat exprès ; il pourra convoquer en temps opportun des conférences régionales et mondiales sur des sujets déterminés ; il ne légiférera pas pour les Églises et n'agira à leur place que dans les conditions ci-dessus.

Le Conseil œcuménique des Églises tel que le définit sa Constitution provisoire, semblera à un observateur extérieur impartial un organisme œcuménique et international sans doute nouveau en date, mais similaire à d'autres déjà existants, par exemple au Conseil fédéral des Églises du Christ en Amérique. Telle n'est cependant pas l'opinion des théologiens intérieurs au Mouvement œcuménique. Deux surtout parmi eux, et des plus autorisés, considèrent que la Constitution d'Utrecht ne rend pas suffisamment compte de la nature et des fonctions du Conseil œcuménique, celui-ci devant être quelque chose de qualitativement nouveau dans l'histoire de ce Mouvement et même du christianisme. Ils exposent plus ou moins longuement leur thèse, en procédant à ce qu'on

pourrait appeler la « formation théologique » de l'institution nouvelle. Ces deux théologiens sont, le pasteur Marc Boegner, un des cinq présidents du Comité provisoire du Conseil œcuménique en formation, et le Dr. W. A. Visser 't Hooft, secrétaire général de ce même Comité ; ils ont procédé indépendamment l'un de l'autre, nous dit-on.

M. Boegner a développé son point de vue dans l'admirable petit volume qu'il a intitulé *Le problème de l'Unité chrétienne* (1) ; il l'a fait brièvement, peut-être à cause du peu de loisir que lui laissent ses nombreuses et importantes autres fonctions. M. Visser 't Hooft a exposé le sien avec abondance, par devoir d'état, pourrait-on dire, dans des essais préparatoires à un chapitre sur la *Signification du Conseil œcuménique des Églises,* qui fera partie du volume *L'Église universelle dans le dessein de Dieu,* à paraître après la conférence d'Amsterdam (2).

Nous suivrons, avec fidélité, espérons-nous, la pensée de ces deux théologiens et, par la nature même des choses, davantage celle du Dr. 't Hooft. M. Boegner nous y engage d'ailleurs lui-même en le déclarant « l'incarnation même de la vocation du Conseil œcuménique, le héraut, dans le champ immense de la chrétienté non romaine, de l'unité de l'Église » (3). C'est que ce théologien a été, depuis une vingtaine d'années, mêlé à la marche du Mouvement œcuménique d'une façon théologique spécialement intime et, au premier chef, à la préparation doctrinale de la conférence d'Oxford en 1937 qui avait eu pour sujet *L'Église, la Nation et l'État,* très

(1) Paris-Neuchâtel, 1947 ; cfr *Irénikon,* 1948, p. 131.

(2) Les essais qui ont été rendus publics sont : *Le Conseil œcuménique des Églises, sa nature, ses limites,* paru dans *Hommage et Reconnaissance à Karl Barth.* Neuchâtel, 1946 (nous le désignerons par *KB*) ; *The Witness of the World Council* dans *Christendom* (amér.), 1946, nº 3 ; *Christ Himself the Author of Unity, Id.,* nº 4. Nous n'avons pas pu consulter son dernier livre paru *The Kingship of Christ.*

(3) *Op. cit.,* p. 190.

proche, comme on le voit, de celui de la conférence prochaine d'Amsterdam (1). Plus tard, déjà en qualité de secrétaire général, il a été, de Genève, pendant la dernière guerre et l'après-guerre, l'animateur et l'organisateur des activités du Comité provisoire ; on peut les résumer dans le maintien, pourtant bien difficile alors, de la communauté entre les Églises acquise avant la guerre, et dans l'aide matérielle et spirituelle aux sinistrés de toute espèce de ces années-là. Conjointement avec des exemples magnifiques de résistance chrétienne par la parole et par l'action contre les régimes totalitaires de certains pays (Allemagne, Norvège, Pays-Bas), ces activités l'ont aidé, de son aveu, à comprendre la réalité du Conseil œcuménique, et nous en comprendrons nous-mêmes la raison plus tard (2). Il considère enfin comme très importants les éclaircissements théologiques auxquels il a dû se livrer parce que, tout en permettant et même favorisant par d'autres côtés la formation du Conseil œcuménique, la guerre a empêché, par les entraves qu'elle a mises à l'échange d'idées entre théologiens œcuméniques, ce que nous appelons sa « formation théologique ». Il ne s'exagère cependant pas l'importance de sa propre réflexion isolée ; c'est le fonctionnement même du Conseil œcuménique qui, croit-il, en révélera le mieux la nature, et, à vouloir trop la préciser d'avance, on risque d'entraver cette révélation plutôt que de la favoriser.

(1) Cfr le chapitre *The Church and the Churches* dans W. A. Visser 't Hooft and J. H. Oldham, *The Church and its Function in Society*. Londres, 1937, p. 17-100.

(2) Le Dr. Visser 't Hooft a édité lui-même les documents se rapportant aux Églises néerlandaises, cfr *Irénikon* : 1946, p. 231. Pendant la guerre il a aussi publié un petit livre, important au point de vue ecclésiologique, *Misère et Grandeur de l'Église*, Genève, 1943, dont il existe une version anglaise : *The Wretchedness and the Greatness of the Church*, Londres, 1944.

Irénikon avait promis en 1945, p. 82, au sortir de la guerre, un article sur le Mouvement œcuménique pendant celle-ci. Les quelques renseignements que nous avons donnés et que nous donnerons plus bas en marquent l'essentiel et remplissent ainsi cette promesse.

II

Nos deux théologiens s'accordent pour refuser au futur Conseil œcuménique toute autorité juridique sur les Églises-membres, qui pourrait en restreindre la pleine autonomie. Il ne sera pas une « Super-Église » centralisant toute la chrétienté non romaine. La thèse adverse ne serait pas seulement contraire à la Constitution provisoire, à son *Memorandum* officieux et aux déclarations du Comité provisoire ; elle serait aussi opposée à l'idéal œcuménique qui repousse toute organisation ecclésiastique centralisée et uniforme. Le Conseil sera là pour servir les Églises et non pour les dominer, elles seront libres d'accepter ou de rejeter ses initiatives.

* * *

Adressons-nous d'abord à M. Visser 't Hooft pour comprendre la nouveauté chrétienne du Conseil œcuménique.

Il prend pour point de départ de ses réflexions le nom même de « Conseil œcuménique des Églises » et y aperçoit un dilemme. A appuyer sur le terme « Conseil » on ferait de la nouvelle institution plutôt quelque chose *d'à propos* de l'Église que proprement *d'*Église, une espèce de conférence permanente à la recherche de l'unité de l'Église. Cette alternative ne le satisfait pas, nous verrons bientôt pourquoi.

Si on appuie sur le terme « Églises », on ferait croire par contre, que cette institution est plus d'Église qu'elle n'est réellement, puisque les Églises-membres sont encore divisées sur beaucoup de matières. Une pareille éventualité exigerait d'ailleurs des formes institutionnelles que la Constitution d'Utrecht écarte.

Comment sortir du dilemme dont les deux alternatives sont fautives ? Par la foi répond notre auteur, c'est-à-dire par une adhésion à ce que la parole de Dieu dans la Bible enseigne sur la nature et la fonction de l'Église elle-même. Dans le Nouveau Testament apparaît nettement une dualité

dans l'*Una Sancta* : sur un plan transcendant, de la foi, elle est le règne du Christ victorieux et glorieux, la nouvelle création, mais cachée dans le Christ ; sur le plan empirique et terrestre, elle n'est que les prémices du règne du Christ et de la nouvelle création. Sa fonction sera précisément d'étendre ce commencement à toute l'ancienne création en proclamant pour elle le jugement et la miséricorde de Dieu jusqu'à l'apparition parfaite de l'Église céleste.

L'Église terrestre doit donc être, pour correspondre au plan divin, un instrument de l'*Una Sancta* pour la récréation du monde, une Église confessant la Seigneurie du Christ et militant pour elle. En cette qualité elle possédera une participation à l'unité de l'*Una Sancta*, qui est l'unité de Jésus-Christ lui-même ; elle l'exprimera dans une communauté de foi, de sacrement, de confession et de charité, et sera ainsi une société, sans doute humaine, mais absolument différente des autres.

Au cours de son histoire l'Église terrestre n'a pas été fidèle au dessein de Dieu sur elle : au lieu d'étendre la Seigneurie du Christ aux seigneuries du monde, elle s'est elle-même soumise au moins partiellement à celles-ci. Sa nature en a été déformée ; au lieu de manifester l'unité de l'*Una Sancta*, elle s'est divisée en Églises séparées et localisées, qui n'ont plus conscience d'appartenir à un seul Corps et d'être en communion les unes avec les autres.

Mais Dieu, lui, reste fidèle à son dessein. En de nouvelles « Pentecôtes », il envoie son Esprit à l'Église telle qu'elle est, déformée, pour l'amener, par une conversion, à ce qu'elle doit être, la réformer. Seule une Église qui se prétendrait infaillible, serait irrémédiablement déformée, parce qu'en refusant de se réformer, elle pécherait contre le Saint-Esprit. Au XVIe siècle eut lieu la conversion de la Réformation qui se limita cependant, à cause des circonstances d'alors, à l'Église localisée. Mais l'achèvement social de la Réforme se

produisit plus tard, dans la nouvelle conversion qu'est le Mouvement œcuménique. Il débuta, en effet, par le réveil, dans les Églises localisées, de la conscience de l'*Una Sancta* et de la communion universelle qu'elle implique. Mais ici encore les choses ne se précisèrent que lentement : à la recherche de l'unité se substitua progressivement le sentiment d'une unité déjà existante mais encore invisible, et le souci de la rendre visible, dans des déclarations communes sur des questions importantes, dans un témoignage commun contre les puissances de ce monde et enfin dans des œuvres de charité, surtout nombreuses pendant la guerre.

A la lumière de cette ecclésiologie incarnée déjà partiellement dans les activités du Comité provisoire qui ont été signalées plus haut, le Dr. 't Hooft déclare inexacte la première alternative de son dilemme parce que l'unité de l'Église, don du Christ, ne peut être cherchée mais seulement trouvée et manifestée. Il considère la seconde alternative inexacte aussi parce que l'unité existante entre les Églises encore trop peu repentantes, n'a pas les notes que doit avoir l'*Una Sancta* manifestée.

Pour répondre adéquatement à l'état des Églises et au dessein de Dieu sur elles, le Conseil ne pourra pas minimiser la désunion très réelle existant entre ses membres, mais d'autre part il ne pourra pas non plus refuser le don d'unité que le Seigneur leur a donné et leur donne quand il leur permet de parler et d'agir ensemble. Il sera donc le lieu permanent où, sous le souffle de l'Esprit-Saint, les Églises déformées se rencontreront pour devenir toutes ensemble, autant que faire se peut, l'Église réformée, l'*Una Sancta,* — en faisant pénitence, en manifestant l'Unité et en proclamant, en vertu de cette Unité, la Seigneurie du Christ sur le plan mondial, tout comme les Églises « confessantes » du temps de guerre l'avaient fait sur le plan national. Il orientera ainsi définitivement le Mouvement œcuménique sur la voie non

pas de la recherche, mais de la manifestation de l'*Una Sancta*, voie que le grand William Temple avait prophétiquement montrée.

Il est donc clair pour notre théologien que le Conseil œcuménique n'est pas une organisation œcuménique nouvelle, à la recherche de l'unité, ni non plus l'*Una Sancta* trouvée et manifestée, mais, à l'instar de l'Église terrestre quand elle est ce qu'elle doit être, il sera une action, un mouvement, une méthode, un instrument pour manifester celle-là. Le Conseil devra être toujours prêt à décroître pour que l'*Una Sancta* puisse croître. C'est ici que gît son originalité à nulle autre pareille dans l'histoire du christianisme.

* * *

M. Boegner est plus pragmatique que son collègue œcuménique, dans ses essais pour déterminer la nature et les fonctions du Conseil œcuménique. A la question qu'il trouve essentielle : « Quelle sera, quelle est déjà son autorité ? En quelle qualité agira-t-il ou agit-il déjà parmi les Églises et dans le monde ? » (1), il ne répond pas d'une façon *a priori* comme le faisait, en partie au moins, M. Visser 't Hooft, quand il se basait sur une définition biblique de l'Église, mais il dit, avec l'histoire, que le Conseil est issu du besoin que les Églises séparées ont éprouvé de manifester l'unité qu'elles avaient malgré leurs divisions trouvée entre elles dans le Mouvement œcuménique.

Ce tourment d'unité à travers le monde chrétien tout entier et qui en constitue le climat nouveau, est le réveil de la « conscience œcuménique ». Précisons-la à la suite de notre théologien. Elle est pour chaque Église localisée, la conscience de son état d'infidélité envers le dessein de Dieu sur elle, et de son inaptitude à réaliser l'Église une et universelle que la Bible et le Symbole des Apôtres lui présentent comme une

(1) *Op cit.*, p. 164.

sainte exigence « de l'Amour révélé sur la Croix » (1) ; mais elle est aussi pour chaque Église séparée la conscience du devoir grave de répondre, en se rapprochant des autres Églises, à cette exigence qui est comme « une souffrance et une vocation, comme une promesse et une joie » (2).

Le lieu privilégié pour cela sera le Conseil œcuménique des Églises où, sous l'inspiration du Saint-Esprit et dans l'esprit œcuménique, « une plante rare qui ne peut vivre et porter ses fleurs et ses fruits que dans un climat de charité » (3), les Églises se rencontreront, en professant la foi dans l'amour, s'interrogeront sur l'obligation commune de l'Unité, s'encourageront mutuellement à la remplir, étudieront ensemble les conditions dans lesquelles l'*Una Sancta* peut et doit devenir visible, proclameront le problème œcuménique ainsi compris devant les Églises encore peu conscientes œcuméniquement, et, enfin, s'engageront dans une action commune chaque fois que Dieu le leur demandera, et le feront par amour pour les chrétiens, mais surtout pour Jésus-Christ, « dont l'amour est bafoué par leurs séparations » (4).

Le Conseil œcuménique est donc pour M. Boegner — et c'est là sa nouveauté chrétienne — avant tout un perfectionnement ecclésiastique du Mouvement œcuménique antérieur à lui et encore trop peu d'Église alors ; il sera ecclésiastiquement et dans un climat d'amour, un témoin, un pédagogue, un prophète de l'*Una Sancta*, par la parole et par l'action. Son autorité — pour répondre ainsi à la question initiale — sera très haute parce que résultant de celle des représentants des Églises qui le composent ; mais celles-ci seront libres de l'accepter ou de la rejeter.

* * *

(1) *Id.*, p. 213.
(2) *Id.*, p. 108.
(3) *Id.*, p. 200.
(4) *Id.*, p. 211.

Nous pouvons conclure pour la partie positive de la « formation théologique » du Conseil œcuménique, élaborée par MM. Boegner et Visser 't Hooft, que pour l'un comme pour l'autre, — avec la différence qu'on aura peut-être remarquée entre un exposé plutôt froidement intellectuel et un qui est davantage réchauffé par l'amour œcuménique, — il sera un instrument adéquat parce que formellement ecclésiastique, pour manifester l'*Una Sancta*. Cependant pour le premier il est un instrument des Églises unies mais encore séparées et possède donc une autorité d'un ordre plutôt moral bien que très élevé ; tandis que pour le second il est l'instrument de l'*Una Sancta* elle-même avec une autorité d'un caractère beaucoup plus mystérieux, pneumatique pourrait-on dire.

Nous pourrions interroger encore d'autres théologiens œcuméniques sur notre sujet. Cela l'allongerait inutilement parce que ceux d'entre eux que nous avons pu consulter (1) partagent ce qu'il y a de commun à nos deux auteurs. Il est permis, croyons nous, de voir dans ce « commun », le *consensus* œcuménique sur la chose. Les faits mêmes du Mouvement œcuménique semblent le confirmer aussi (2).

III

Le point de départ de la théologie du Conseil œcuménique a été, on le sait, l'insuffisance de la Constitution d'Utrecht à cet égard. Le point d'arrivée en permet, en avril 1948, époque à laquelle nous écrivons ces lignes, une certaine explicitation.

M. Boegner ne prévoit pas que ses propres réflexions y pourront introduire des changements considérables. La

(1) Cfr p. ex. O. S. Tomkins. – *The Present Position of the Unity Movement*. Theology, novembre, 1946 (v. *Irénikon*, 1946, p. 402 suiv.) ; les professeurs H. P. van Dusen, président du Département d'études du Conseil œcuménique, et John C. Bennet dans la brochure *Man's Disorder and God's Design*, Londres, 1947.

(2) Voir p, ex. en ce qui concerne Foi et Constitution, *Irénikon*, 1948, p. 93 suiv.

Constitution « pourra être modifiée sur certains points. Il est cependant permis de prévoir que pour l'essentiel elle sera maintenue telle qu'elle est sortie des délibérations d'Utrecht » (1). M. Visser 't Hooft, lui, ne se préoccupe guère de la Constitution dans son exposé.

Tâchons de faire nous-mêmes les explicitations que la « formation théologique » du Conseil œcuménique, telle que nous l'avons comprise, apporte aux points cités plus haut de sa charte fondamentale mais encore provisoire.

* * *

1) Le Conseil œcuménique est une communauté d'Églises.

D'après la pensée de nos deux auteurs il faudrait ajouter : une communauté d'une nature toute nouvelle, imparfaite et à parfaire jusqu'à la manifestation parfaite de l'*Una Sancta* à travers elle.

2) Toutes les Églises qui acceptent le Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur sont éligibles au Conseil.

D'après la même pensée il faudrait ajouter : et qui reconnaissent ne pas être l'*Una sancta*, ainsi que le devoir d'être réformées à la lumière de la Bible.

D'après la pensée du Dr. Visser 't Hooft seul enfin : et qui reconnaissent encore que la fonction de l'*Una Sancta* qu'elles sont obligées de manifester, est la proclamation et la réalisation de cette Seigneurie. Notre auteur ne tire-t-il pas cette conclusion équivalemment lui-même quand il écrit : Si on reconnaît le Christ comme Dieu et Sauveur, « il est également le Seigneur au sens radical et absolu » du Nouveau Testament (2).

Il est légitime, croyons-nous, de conclure que la base doctrinale christologique qu'il avait déjà été si difficile d'introduire dans la Constitution, devient, en se précisant, ecclé-

(1) *Op. cit.*, p. 161.
(2) *KB*, p. 140.

siologique aussi et se rétrécit donc. Le premier rétrécissement découlant de la pensée commune de nos auteurs est peut-être seulement apparent : toute Église qui avait jusqu'ici participé au Mouvement œcuménique à moins d'inconscience, d'inconséquence ou d'hypocrisie, devait déjà se reconnaître pour faillible et faillie. L'inconscience ou l'hypocrisie ne seraient plus possible après pareille précision.

Le second rétrécissement, découlant, lui, de la pensée propre à M. Visser 't Hooft, est plus nouveau et introduirait dans la Constitution une note barthienne. Notre auteur se réfère de fait plusieurs fois à Karl Barth. Sa position nous semble ici contradictoire : d'une part il reconnaît l'impossibilité pour le Conseil œcuménique de s'établir sur une base ecclésiologique, les Églises-membres étant précisément séparées sur leur conception de la nature et de la fonction de l'Église ; et d'autre part il exige, équivalemment au moins, une telle base. Il se rend compte cependant du rétrécissement et de la diminution qu'il pourrait provoquer dans le nombre des adhésions au Conseil : « Ce serait évidemment regrettable, écrit-il, mais la raison ne suffirait pas pour renoncer à cette mise au point, car il ne peut y avoir de communauté véritable lorsque les bases mêmes de la communauté ne supportent pas l'épreuve de la discussion » (1).

Malgré cette prévision, — les Chroniques de notre revue l'ont suffisamment montré, — le Secrétaire général du Conseil fait tout ce qui est en son pouvoir, pour recruter les Églises dites « catholiques », surtout les Églises orthodoxes, et pour donner ainsi au nouvel organisme un caractère vraiment œcuménique, en lui évitant de devenir exclusivement protestant et occidental. N'est-ce pas alors contradictoire de le rendre, grâce à la base ecclésiologique explicitée, protestant (et même barthien) non seulement de fait mais encore de droit constitutionnel ?

(1) *Id.*, p. 139.

On connaît la grande subtilité de notre théologien. Peut-être voit-il une conciliation là où nous n'en voyons pas.

3) La fonction du Conseil sera de continuer les deux mouvements mondiaux, *Foi et Constitution* et *Vie et Action.*

D'après la pensée commune de nos deux auteurs, il faudrait ajouter : non pas dans la ligne de la recherche de l'Unité des Églises, mais dans celle de sa manifestation.

4) Nos deux auteurs ne parviennent pas à donner une notion claire du caractère positif de l'autorité du Conseil, qu'ils reconnaissent cependant tous les deux pour le point le plus important et le plus délicat de sa Constitution. Il reste chez eux une espèce de mystère parce que dépendant d'une intervention directe de Dieu (*Deo volente*), d'un miracle.

On ne nous dit pas non plus si le Conseil (et dans lequel de ses organes) agissant ou parlant, *Deo volente*, avec toute son autorité mystérieuse, doit en demander la permission préalable à ses membres. Il ne semble pas, au moins d'après M. Visser 't Hooft, puisqu'il se croira alors l'organe de l'*Una Sancta.* Mais ceux-ci pourront et devront juger par eux-mêmes si tel a été véritablement le fait.

IV

L'explicitation de la Constitution d'Utrecht consécutive à la « formation théologique » du Conseil œcuménique se révèle donc d'ordre ecclésiologique. Voilà pourquoi nous avons cru pouvoir appeler notre exposé la *Préparation ecclésiologique de la conférence d'Amsterdam.*

Qu'en fera cette dernière ? Nous ne le savons évidemment pas. L'explicitation — au moins celle tirée des écrits publics de M. Visser 't Hooft — nous semble trop particulière et trop subtile pour pouvoir entrer dans un document officiel de droit public sinon de droit ecclésiastique.

Quelles seront éventuellement dans ces conditions les

réactions des Églises dites de tradition « catholique », et surtout celles de l'Église orthodoxe qui, parmi elles, ne s'est jamais encore reconnue pour faillible ou faillie ? Nous ne pouvons pas non plus le prévoir, à part peut-être pour le patriarcat de Moscou, dont le Journal officiel vient de publier un article défavorable à l'ecclésiologie œcuménique (1).

* * *

L'Église catholique n'a jamais consenti à faire partie du Mouvement œcuménique, précisément à cause de l'incompatibilité ecclésiologique absolue que la préparation ecclésiologique de la conférence d'Amsterdam a mieux mis en évidence. La voici : Pour l'Église du Christ se reconnaître faillible et faillie, serait pécher contre le Saint-Esprit, péché qui, d'après l'ecclésiologie œcuménique est, pour une Église, précisément de se prétendre infaillible et jamais faillie (2). Plus le Mouvement œcuménique se voudra *ecclésiastique*, plus, hélas, semble-t-il, les relations entre lui et l'Église catholique seront difficiles parce que l'incompatibilité fondamentale entre eux se révélera davantage. Nous regrettons à cet égard de n'avoir pu prendre connaissance de l'article du R. P. Boyer, S. J., directeur du Mouvement et de la revue *Unitas*, *Réflexions sur le Conseil œcuménique*, paru en 1947 dans le fascicule 3 de celle-ci, et consacré aux écrits de M. Visser 't Hooft.

Une dernière conclusion enfin, uniquement ecclésiologique celle-ci. Dans nos *Réflexions sur l'Encyclique* Mystici Corporis

(1) Voir plus bas p. 215

(2) Nous n'oublions pas évidemment l'existence du péché dans l'Église ni non plus la possibilité ou même la nécessité d'une réforme en elle, mais ces deux réalités sont bien différentes de ce que l'ecclésiologie protestante enseigne à leur propos. Cfr Y. Congar. — *Sainteté et péché dans l'Église*. Vie intellectuelle de novembre 1947, et, à paraître prochainement du même auteur et ici même : *Pourquoi le Peuple de Dieu doit-il sans cesse se réformer ?*

Christi (1), nous estimions qu'il serait très important en ecclésiologie, de distinguer avec précision l'unité des chrétiens dans l'Église, de celle qu'ils ont dans le Christ. Nous croyons que l'extension de la base doctrinale du Conseil œcuménique, de la christologie à l'ecclésiologie, mutation dans laquelle se résume toute la « formation théologique » de celui-ci, pourrait jeter une lumière nouvelle sur cette distinction, et, du même coup, expliquer le dualisme, sous-jacent au Mouvement œcuménique, à la nature préconisée du Conseil œcuménique et aux contradictions, au moins apparentes, de M. Visser 't Hooft.

Mais ceci demanderait une étude indépendante.

D. C. LIALINE.

(1) Cfr *Irénikon*, 1946, 129-152 ; 283-317 ; 1947, 34-54. Paru aussi en fascicule séparé.

LIVRES ANNONCÉS

Chez **Casterman**, Tournai.

VICTOR BINDEL : *Claudel et nous.* (Coll. Pionniers du spirituel) ; 1947. In-12, 88 p., 33 fr. — YVONNE MALÈGUE : *Joseph Malègue* (Même coll.) ; 1947 ; in-12, 204 p., 48 fr. — ALBERT CARREAU : *J. K. Huysmans* (Même coll.) ; 1947 ; in-12, 148 p., 42 fr. — PIERRE ARROU : *Le Curé d'Ars* (Coll. Les grands témoignages) ; 1947 ; in-12, 116 p., 36 fr. — R. GOBILLOT : *Chartres.* (Coll. Les hauts-lieux de la Chrétienté) ; 1947 ; in-12, 220 p., 54 fr. — Chan. P. THONE : *Aux Sources de notre Union divine.* 1947 ; in-12, 168 p., 36 fr. — P. ANTOINE DE JÉSUS : L'*Au-delà béatifique.* 1947 ; in-12, 156 p., 36 fr. — Chan. JACQUES LECLERCQ : *Essais de morale catholique,* I, *Le Retour à Jésus.*, 1946, in-12, 340 p.

Aux **Éditions Franciscaines**, 9 Rue Marie-Rose, Paris.

JACQUES CHRISTOPHE : *Sainte Rose de Viterbe* (Coll. Profils franciscains) ; 1947 ; in-12, 106 p., 75 fr. — RINA-MARIA PIERAZZI : *Sainte Marguerite de Cortone* (Même coll.) ; 1947 ; in-12, 136 p., 90 fr. — Abbé P. BAYART : *Les Sacrements dans la vie de l'Église,* 1947 ; in-12, 48 p., 25 fr. — C. LHOTTE et E. DUPEYRAT : *Dame Pauvreté chez les Mongols.* 1947 ; in-8, 190 p., 90 fr.

Grégoire Panzani et l'idéal de la réunion sous le règne de Charles Ier d'Angleterre.

(Suite et fin)

Panzani était également amené à attendre beaucoup des réformes de l'archevêque Laud, par lesquelles ce dernier s'efforçait de restaurer une manière de cérémonial catholique dans les églises paroissiales. Quand Laud entreprit ses réformes les lieux de culte n'étaient guère autre chose que des édifices où l'on pouvait écouter à l'aise des discours et des diatribes contre Rome. La notion du sacerdoce commençait à s'effacer de l'esprit du peuple et il n'envisageait plus guère son clergé que comme un corps de prédicateurs. Laud fit retirer les tables de communion du milieu du chœur, les fit remettre à la place occupée jadis par l'autel et les fit munir d'une barrière ornée d'une croix et de chandeliers. Le service divin devait aussi être célébré d'une manière plus catholique que protestante. En tout ceci Panzani voyait un prélude à l'union. Laud n'en était pas moins éloigné de la pensée de se soumettre à Rome ; en fait, il visait à devenir une sorte de pape indépendant. Panzani décrit l'archevêque Laud dans une lettre à Barberini : « Ses vues sont modérées et il n'est pas antipathique à la religion catholique... Il passe pour arminien et, pour presque tous les dogmes, il est très proche de l'Église de Rome. Avec la permission du roi, il a fait des innovations aussi bien dans l'Église d'Écosse que dans l'Église d'Angleterre, a élevé des autels et placé des peintures sacrées en beaucoup d'endroits. L'honneur et la gloire du clergé lui tient très à cœur. Beaucoup pensent qu'il a pour but de réconcilier cette Église avec Rome : d'autres pensent tout le con-

traire, et les deux opinions extrêmes ont un semblant de raison, car d'un côté l'on discerne chez lui l'ambition d'imiter les rites catholiques, et d'autre part ce qui peut passer presque pour de la haine directe vis-à-vis des catholiques et de leur religion. Parfois il les persécute, mais beaucoup ne voient là que de la prudence et une manière de se soustraire aux murmures et aux querelles des puritains » (1).

En réfléchissant à tout cela, Panzani se décida à éprouver personnellement les réactions de Laud et fut surpris de l'hostilité nette qu'il rencontra. « Là où il s'attendait à trouver davantage de douceur, il rencontra plus de rigueur, en fait, des mots si durs qu'il ne saurait trop s'en plaindre. L'archevêque lui déclara qu'il se trompait gravement en s'adressant à lui avec l'idée que par faiblesse il céderait à ses essais de persuasion, et entreprendrait contrairement à la conscience qu'il avait de son devoir de ministre et sa loyauté irréprochable, de persuader au roi de faire ce qui répugnait si fort à ce dernier. L'on ne pouvait se tromper sur les sentiments de Laud en la matière. Il se rendait compte que l'Angleterre ne supporterait jamais une politique telle que celle que le secrétaire d'État (Windebank) semblait envisager, et il n'était pas personnellement disposé à se rallier à la réunion aux conditions présentées éventuellement par le Pape. La politique personnelle de Laud dans ces circonstances était franche, bien que le groupe dont il était la tête rendît ces négociations à la fois possibles et inévitables » (2).

Si Panzani se heurta à de la froideur de la part de Laud, il en alla tout différemment avec l'évêque Montague de Chichester. Montague était un adversaire éprouvé des puritains, et les vues qu'il avait exprimées dans deux ouvrages : *A new Gag for an old Goose* et *Immediate Address unto God*

(1) *Public Record Office. Panzani Correspondence.*

(2) W. K. Jordan, *The Development of Religious Toleration in England*, vol. II, p. 190.

alone avaient soulevé une tempête d'hostilité de la part des puritains. Montague y avait répondu dans un ouvrage intitulé *Appello Caesarem*, pour lequel il se procura l'appui du roi Jacques Ier, et il s'y montrait favorable à une réconciliation des Églises anglicane et romaine. Montague avait eu vent des desseins de Panzani et désirait avoir une entrevue avec lui. « Dès leur rencontre il tomba immédiatement sur le projet de réunion comme s'il était déjà au courant de toute l'affaire. Il montrait un grand désir de voir disparaître la rupture entre les deux Églises et ne pensait pas qu'il fût dangereux de publier le plan, au point où en étaient les choses. Il déclarait qu'il en avait souvent fait l'objet de ses réflexions les plus sérieuses, et avait considéré avec soin les exigences d'une union, ajoutant qu'il était satisfait que les deux archevêques ainsi que l'évêque de Londres et d'autres représentants de l'ordre épiscopal, outre un nombre considérable de membres érudits du clergé inférieur, étaient disposés à reconnaître à l'Église de Rome une suprématie *purement spirituelle* et pensaient qu'il n'y avait pas d'autre moyen pour mettre un terme aux controverses que d'avoir recours à quelque centre de l'unité ecclésiastique. Pour sa part il ne connaissait pas de doctrine de l'Église de Rome à laquelle il ne fût pas prêt à souscrire, à l'exception de la doctrine de la transsubstantiation, terme qu'il avait des raisons de croire inventé par Innocent III après la fin du concile de Latran. Il avouait qu'il avait quelques scrupules concernant la communion sous une seule espèce, mais en ce qui concerne les points particuliers, il pensait que la meilleure méthode était de choisir des hommes modérés comme députés des deux partis, de faire les relevés des divergences le plus brièvement possible et d'en conférer. Une telle conférence lui paraissait pouvoir être tenue le plus commodément en France, non seulement en raison de l'affinité des Français et des Anglais sur la doctrine et la discipline, mais en raison aussi

de l'alliance entre les deux couronnes, et la situation convenable de l'endroit choisi » (1).

Pour établir le résultat de cette remarquable conversation, Panzani envoya un long rapport à Rome, accompagné d'une liste d'évêques anglais avec une brève notice sur chacun. Le cardinal Barberini comptait évidemment sur les résultats favorables d'un contact avec Montague, et Panzani « reçut l'ordre de faire savoir à l'évêque en quelle estime on le tenait à Rome, et combien on y applaudissait à sa science et à ses dispositions conciliantes. On l'y exhortait à continuer le travail fructueux qu'il avait commencé et de ne pas avoir de cesse de ramener cette nation qui s'était éloignée et de la remettre dans la voie qui était celle de ses ancêtres. Mais pour envisager les controverses plus spéciales ou spécifier les conditions de communion, il était encore trop tôt. Pour le présent il serait plus sage de s'en tenir aux généralités, et en particulier les évêques et le clergé protestant (2) auraient à examiner les motifs qui occasionnèrent la rupture avec Rome. Une fois mis à jour les motifs humains et peu justifiables de cette rupture, il serait de leur devoir de faire le premier pas, et de supplier la faveur de la réconciliation. Par la suite, des points particuliers pourraient être débattus avec quelque espoir d'accord, quand il y aurait une instance susceptible de se prononcer à leur égard » (3).

Montague n'était, naturellement, pas un anglican représentatif. Il ne représentait ni les puritains, ni même l'école de l'archevêque Laud. Il se faisait probablement le porte-parole d'un petit nombre d'ecclésiastiques, et s'il avait sans contredit l'appui du roi, celui-ci ne ferait rien en cette matière sans l'approbation de Laud. En fait, aucune négo-

(1) *Panzani's Memoirs*, p. 238-239.

(2) Le mot « protestant » était employé à cette époque pour désigner l'école *High Church* de Laud, en tant qu'opposée aux Puritains.

(3) *Pazani's Memoirs*, p. 239-240.

ciation de cette nature n'avait le moindre espoir de succès, à moins qu'elle ne reçût l'approbation de l'archevêque, qui gouvernait alors virtuellement le pays par l'intermédiaire du roi. Panzani, gêné par son ignorance de l'anglais, était inaccessible à ces nuances, et ainsi attribuait-il plus de valeur qu'elles n'en méritaient aux assertions de Montague. Au reçu des instructions romaines, il saisit la première occasion pour rendre de nouveau visite à l'évêque. Montague semble avoir fait état de ses vues antérieures, en ce qui concerne la réunion, ajoutant « qu'il ne cessait d'y amener les esprits par la parole et la plume, chaque fois qu'il en avait l'occasion ». Il mentionna de nouveau la suprématie du Pape, dont il se déclarait disposé à baiser les pieds, et dont il se reconnaissait l'un de enfants. Il ajoutait que l'archevêque de Cantorbéry partageait sa manière de voir mais avec un mélange de crainte et de prudence » (1).

Peu après, Panzani eut un troisième entretien avec l'évêque de Chichester. Celui-ci déclara qu'il n'y avait que trois évêques anglicans « qui pouvaient passer pour très hostiles à l'Église de Rome » : les évêques de Durham (Morton), Salisbury (Davenant), et Exeter (Hall). A ceux-ci, Panzani dans la liste d'évêques qu'il envoya à Rome, ajouta le nom de John Bowle, évêque de Rochester, qu'il taxait simplement de « puritanissimo ». Plus d'une fois durant ces conférences, Montague fit allusion à la question de la validité des ordinations anglicanes, s'appliquant à faire dériver ses ordres de saint Augustin, l'apôtre de l'Angleterre. Chaque fois que cette question fut soulevée Panzani évita les discussions en disant à l'évêque que la controverse était fastidieuse et compliquée, et qu'il n'en connaissait pas les détails.

Panzani trouva également des vues nettement favorables à l'Église de Rome chez un autre prélat : Godfrey Goodman, évêque de Gloucester. Goodman était une figure étrange,

(1) *Ibid.*, p. 241-242.

dont les évidents défauts de caractère masquaient les capacités considérables. Peter Haylin, un disciple de Laud, rapporte dans son *History of Reformation* que déjà en 1626 Goodman avait prêché un sermon à la cour qui « sentait trop le papisme », tandis que son « ritualisme excessif » faisait l'objet de beaucoup de plaintes. Parmi les évêques qui semblaient vouloir une union, aucun ne semblait plus zélé que le Dr. Goodman de Gloucester, déclare Panzani, lui qui chaque jour récite l'office des prêtres (c'est-à-dire le bréviaire et non l'office prescrit par le *Book of Common Prayer* anglais), et s'acquittait de certaines autres obligations auxquelles on est tenu dans l'Église romaine » (1). Parmi la volumineuse correspondance de Panzani déposée au *Public Record Office* à Londres, figurent plusieurs lettres, dans lesquelles Goodman réclamait qu'un prêtre italien pût venir vivre paisiblement chez lui. Goodman ne semble pas avoir donné des raisons pour cette étrange requête. Panzani conjecturait qu'il désirait être certain d'avoir la messe quotidienne. Le Dr. W. K. Jordan, grande autorité américaine sur cette période, affirme que Goodman voulait ce prêtre à titre de confesseur (2). Panzani, cela va sans dire, était désorienté par cette demande d'avoir à mettre un prêtre italien à la disposition d'un prélat protestant. Il consulta d'abord Santa Clara, et puis écrivit au cardinal Barberini, qui était disposé à recevoir la requête, pourvu que Goodman ait l'intention de se réconcilier avec l'Église romaine, au moins *in foro conscientiae*. Goodman semble ne pas avoir pu satisfaire Panzani sur ce point, car on ne semble rien avoir fait de plus pour pourvoir l'évêque de son Italien problématique. L'évêque de Gloucester, en fait, paraît avoir eu quelque chose de l'amateur. Ce ne fut qu'en 1640, quand il refusa d'accepter le nouveau code de Droit canon, que les choses empirèrent, et qu'il fut déclaré privé de

(1) *Ibid.*, p. 248.
(2) *Op. cit.*, p. 190.

son siège. Cependant il se soumit et fut réintégré, mais l'année suivante il fut transféré à la tour de Londres sous l'accusation de haute trahison. Il fut relâché et finalement s'établit à Westminster. Dans son testament il déclara qu'il mourait comme il avait vécu « très attaché aux doctrines de l'Église de Dieu, sainte et apostolique, dont je reconnais l'Église de Rome comme l'Église mère, et je crois en toute vérité qu'aucune autre Église ne dispose du salut, qu'autant que sa foi s'accorde avec la foi de l'Église de Rome » (1). On n'a pas de preuve qu'il fît en fait acte de soumission formelle à l'Église de Rome, bien que l'opinion commune semble être qu'il en alla ainsi.

Toutes ces choses tombèrent assez rapidement dans le domaine public et la réunion devint le sujet du jour, aussi bien chez les Laudiens que chez les puritains. Windebank fut troublé de tout ce qu'il entendit, et accusa Panzani de violer les règles du secret. Panzani cependant répliqua que l'affaire avait été copieusement divulgée par les puritains, qui désiraient soulever une agitation publique pour saboter le progrès des négociations. « Il n'était d'ailleurs au pouvoir de personne de lier leurs langues qui débitaient tout ce qu'ils savaient ou même imaginaient, selon qu'il était favorable à leurs intérêts, ou agréable à leur humeur ou à leurs passions. » Panzani et Windebank semblent avoir été d'accord pour blâmer les jésuites et les puritains. Ce n'était pas la première fois qu'ils agissaient ainsi. Dans un entretien antérieur, Windebank avait affirmé à Panzani : « S'il n'y avait ni jésuites ni puritains en Angleterre, je suis assuré qu'une union pourrait facilement être effectuée. —En ce qui concerne les jésuites, répartit Panzani, bien qu'ils aient toujours passé pour une société de gens érudits et rendant de grands services à l'Église de Rome, il n'est pas improbable que Sa Sainteté serait disposée à sacrifier leurs intérêts à la perspective d'une si belle

(1) *Dictionary of National Biography*, vol. XX, p. 133.

acquisition. » Cette réplique, si inattendue, parut plaire énormément au Secrétaire d'État... Windebank poursuivit son discours concernant l'union en assurant Panzani que « tous les hommes modérés au sein de l'Église et de l'État la souhaitaient ardemment » (1).

Il est possible de constater tout au long des mémoires de Panzani cet antagonisme manifeste à l'endroit des jésuites. Ce fut le motif principal qui permit au Rév. Charles Plowden d'attaquer l'authenticité de l'ouvrage. L'attitude de Panzani dans cette affaire est cependant garantie par des documents contemporains indépendants, et nous devons nous rendre à l'évidence : Les jésuites lui étaient odieux, semble-t-il, aussi bien qu'à Windebank, « non en raison de leur religion, car ils tenaient les mêmes positions que leurs coreligionnaires, mais, parce qu'ils passaient pour trop impliqués dans les affaires de l'État et les questions séculières » (2). Les jésuites étaient également les principaux adversaires du serment d'allégeance, que Panzani désirait montrer sous un jour aussi favorable que possible, car beaucoup le tenaient pour le principal obstacle à l'union, et c'était une source de sérieux différends pour les catholiques.

La mission de Panzani représente un épisode intéressant dans les relations entre l'Église anglicane et le Siège apostolique, mais ce n'est rien de plus qu'un épisode. Néanmoins, il éclaire quelques pages obscures du passé et comporte des leçons pour l'avenir. Panzani fut gêné tout au cours de son séjour non seulement par son ignorance de l'anglais, mais aussi par son ignorance des questions et opinions anglaises, et par un manque de cette sensibilité qui eût pu l'avertir des remous et courants qui tourbillonnaient autour de lui. En particulier, Panzani ne se rendit jamais compte de ce que, quand lui-même et Windebank parlaient de réunion, ils

(1) *Panzani's Memoirs*, p. 163-164.
(2) *Ibid.*, p. 164.

signifiaient quelque chose de très différent. Windebank, en dépit de son fort penchant en faveur du catholicisme romain, ne paraît pas avoir conçu la réunion comme autre chose qu'une sorte de fédération de l'Église anglicane et de l'Église romaine, jouissant d'une certaine égalité de droits, et reconnaissant verbalement certaines prérogatives du Pape en matière spirituelle. Le roi, à la vérité, avait une vue plus exacte du sens de la réunion et semble avoir plus d'une fois envisagé de faire sa soumission, mais il ne joua jamais un rôle de premier plan dans les discussions qui eurent lieu, et en tous cas n'eût jamais pris de décision définitive sans l'approbation de l'archevêque Laud. Montague et Goodman aussi se rendaient compte de tout ce qu'impliquait le mot de *Réunion* mais ils ne représentaient qu'une minorité peu nombreuse quoique d'une autorité considérable. L'historien Charles Dodd dans ses *Remarks subjoined to the Manuscript Copy of the Memoires* déclare :

« Le lecteur peut être induit à croire qu'il y eut un plan établi entre Urbain VIII et Charles Ier pour réunir les deux Églises, mais où trouver une preuve intrinsèque de cette intention ? Ce qui fut fait sous ce rapport le fut parmi quelques membres du clergé et des deux côtés on paraît avoir été trop confiant et crédule. C'est une erreur commune chez les catholiques romains étrangers d'imaginer que l'Angleterre est sur le point de retourner à l'Église de Rome si le roi ou l'un de ses ministres fait une déclaration ou un acte en sa faveur. Ils jouirent fréquemment d'un traitement agréable sous le règne de Charles Ier : son tempérament pacifique, et l'affection qu'il eut pour la reine le portait à favoriser ce parti. Certains peuvent penser que Sa Majesté alla trop loin contre les lois du royaume en conférant avec le ministre du Pape, mais comme l'ambassade n'était pas accréditée auprès de lui, d'autres peuvent n'y voir qu'une affaire privée de la reine, dont il n'était pas responsable. »

Il est probable que Dodd sous-estime les intentions de Charles, mais il met le doigt très nettement sur la faiblesse de la position de Panzani. Tout semble cependant porter à croire que le cardinal Barberini avait une vue plus exacte de la situation, tandis que le Pape ne fit jamais autre chose qu'exprimer son affection personnelle pour le roi.

Une des principales tâches de Panzani fut d'aplanir la voie pour un agent accrédité de la part de la Cour de Rome auprès de la reine Henriette-Marie. Le 17 juillet 1636, Georges Conn débarquait à Rye pour remplir le rôle difficile d'agent papal auprès de l'épouse catholique d'un monarque non catholique. Peu après l'arrivée de Conn, Panzani fut rappelé. Conn fut bien accueilli à la Cour, mais avait à peine mis le pied en Angleterre que l'on fit courir le bruit que c'était un jésuite déguisé, venu pour recevoir le roi dans l'Église catholique. La colère que le séjour de Panzani avait fait naître chez les puritains devint fureur à l'arrivée de Conn. Le roi et Laud s'alarmèrent tous deux sérieusement devant une telle explosion.

Conn, cependant, n'en poursuivit pas moins l'établissement de certains contacts en vue de la réunion, que Panzani avait posés. Il apparut bientôt clairement que Panzani, Windebank et les autres avaient vécu dans un monde de rêve. Conn parla nettement à Windebank de « l'erreur des anglicans qui avaient pensé pouvoir effectuer l'union avec Rome grâce à l'entre-mise de prêtres libéraux et de semi-schismatiques ; de telles gens n'adoptaient des opinions larges que dans le but de jouir d'une certaine liberté et n'étaient les sujets fidèles ni de Rome ni d'aucune autre autorité ecclésiastique en Angleterre. En tant que tels, ils étaient hostiles à tout essai de leur venir en aide, et partant à la cause de la réunion elle-même » (1).

(1) *Vatican Library, Barberini Latini*, cité dans ALBION, *op. cit.*, p. 189-190.

Les pourparlers et les espoirs de réunion commencèrent à diminuer, en partie en raison de ce que le Dr. Albion caractérise très justement comme» le manque de sympathie avec lequel Conn insistait pour que l'on tînt compte des réalités», et bien plus encore, en raison de la manière dont les puritains se servaient des réformes ecclésiastiques de Laud pour marquer un but contre les catholiques romains. Mais les événements commencèrent bientôt à se succéder de façon alarmante, et à la fin de 1638, les affaires du roi allaient très mal. Les puritains accroissaient chaque jour leurs forces, et commençaient déjà à l'emporter. La cordialité du roi à l'égard de Conn — que ses manières et son prestige vouaient à coup sûr à l'impopularité dans ces milieux — aussi bien que les bruits de réunion qui continuaient à flotter dans l'air déclanchaient la plus grosse part de l'indignation puritaine. En fait, bien que Charles Ier perdît la vie pour défendre l'Église d'Angleterre, il peut du moins partiellement être tenu pour un martyr de la cause de la réunion des chrétiens, car ce fut pour une large part ses bonnes intentions à l'égard des catholiques et l'intérêt qu'il prit sincèrement au plan d'union, qui déchaînèrent la tempête de la colère puritaine, qui devait finalement lui coûter le trône et la vie.

La position de Conn devint rapidement intenable, et il fut rappelé en 1639. Le comte Carlo Rossetti lui succéda à la fin de cette même année, mais il fut peu question du retour de la nation au sein de l'unité catholique. Le roi s'alarmait sérieusement du tour que prenaient les affaires du pays, tandis que Laud était carrément terrifié. L'archevêque se mit à supprimer tout ce qu'il avait établi par ses réformes afin de calmer les puritains. Rossetti rapporte que la prescription de s'incliner au Saint Nom fut supprimée, les tables de communion furent remises au milieu du chœur, afin que les communiants pussent agir comme les calvinistes, tandis qu'un certain nombre de livres catholiques étaient

brûlés sur la place publique avec ostentation. Mais c'était trop tard. Tout ce que Laud put faire ne lui servit à rien, et tandis qu'une résistance déterminée contre les puritains eût pu lui gagner au moins le respect, son repli ignominieux lui valut un mépris bien mérité.

Après un an de séjour en Angleterre, Rossetti écrivit une longue lettre au cardinal Barberini rapportant en détail une conversation avec Windebank, au cours de laquelle, sans doute, pour la dernière fois, la question de la conversion du roi fut sérieusement envisagée.

« ...Je n'ai pas omis de parler à Mr. Windebank de la question de la conversion de Sa Majesté et du secours en hommes et en argent qui lui sera envoyé de Rome si cet événement se produit... Je lui déclarai que Votre Éminence était très bien disposée envers ce pays ayant une profonde sympathie pour le roi au milieu de ses afflictions qui ont pour cause la désobéissance et l'infidélité des puritains. Ceci m'amena à affirmer qu'un État ne pouvait être heureux ou tranquille s'il n'était pas uni et que cette unité était impossible sans l'uniformité de religion. J'insistai alors sur le fait indéniable qu'un prince dont les sujets ne professent qu'une seule foi, est sans comparaison plus puissant qu'un souverain dont le peuple est divisé en confessions diverses, et que les nombreuses sectes de ce royaume, opposées à toute forme de gouvernement politique devraient faire réfléchir Sa Majesté sur l'opportunité du remède. J'ajoutai qu'il n'y en avait pas d'autre que le retour du roi et de tous ses sujets protestants à notre sainte religion ; formant ainsi un seul corps avec la partie catholique ils seraient assez forts pour faire échec aux puritains. D'autre part, il n'était, dis-je, que trop évident que si des mesures n'étaient pas prises pour les réprimer, ils deviendraient puissants au point de mettre en péril quelque jour l'existence même de la monarchie en Angleterre...

« Je parlai alors de la grandeur que connaîtrait l'Angle-

terre si le roi se convertissait, m'étendant non seulement sur les relations avantageuses qu'il pourrait établir en disposant du prince et de la princesse en mariage, mais aussi en insistant sur les querelles continuelles entre la France et l'Espagne dans lesquelles Sa Majesté serait reconnue comme arbitre et pacificateur. Aucun des deux pays n'aurait la témérité de s'en prendre à Elle, Sa Majesté, en raison du pouvoir dont elle disposerait pour leur nuire ayant le Souverain Pontife de son côté.

« Si, ayant considéré tout cela, Sa Majesté en vient à une décision, Elle ne devait pas tarder à la réaliser par crainte des conséquences. Henry VIII risqua davantage dans sa détermination impie de détruire la religion catholique qui avait fleuri dans ce pays avec de beaux résultats pour sa piété durant tant de siècles. J'insistai sur le fait qu'il était temps que Sa Majesté mît un terme à sa fonction ambiguë et à ses hésitations et qu'elle devrait une fois pour toutes se décider, rien n'étant plus dangereux qu'une délibération prolongée quand il est besoin d'une décision et d'une action rapides.

« Finalement je montrai la nécessité de cette union pour le salut des âmes ; c'est par là que j'aurais dû commencer, car il est certain que nul ne peut être sauvé en dehors de l'Église catholique... Reconnaissant comme ils le font que notre Église est l'Église catholique, ils contredisent leur propre foi au Credo tandis que non seulement celui-ci mais aussi les anciens Pères et la Sainte Écriture s'accordent à dire que l'Église est une...

« M. Windebank répondit qu'il m'avait écouté avec plaisir et qu'il avait pesé mes raisons, leur trouvant beaucoup de poids. Mais que pour l'accomplissement d'une entreprise d'une telle portée, il fallait un cœur large et une volonté ferme, et il ne pouvait actuellement me les promettre. Il le dit en confidence, que jamais jusqu'à présent des négociations si importantes n'avaient passé par ses mains, destinées à être suivies d'aussi peu de résultat. Néanmoins il

m'assura qu'il ne manquerait pas de rapporter à Sa Majesté à la première occasion, tout ce que j'avais dit » (1).

Peu après, Rossetti discuta cette affaire avec le Père Philippe, confesseur de la reine, mais plutôt en désespoir de cause maintenant. Le Père Philippe répondit que la démarche serait à présent très difficile non parce que le roi aurait de l'aversion à l'égard du catholicisme, mais parce qu'il était clair que s'il changeait de religion pour l'instant, il courait le risque de perdre la couronne et la vie. Le Père Philippe croyait cependant que si Charles parvenait alors à regagner son pouvoir et son autorité, sa conversion pourrait être espérée avec confiance.

Mais comme l'indique avec raison le Dr. Albion : « L'éloquence du comte Rossetti dépassait sa raison. Avec la révolution qui se préparait, Charles et Laud n'étaient pas disposés à précipiter les affaires par un acte qui, même s'il entraînait les avantages politiques que Rossetti promettait si allègrement, signifierait une complète capitulation en matière spirituelle, ce qu'ils n'avaient jamais à aucune époque été disposés à faire ».

En fait la tempête menaçante était à la veille d'éclater. Le Long Parlement allait bientôt commencer une persécution systématique des catholiques qu'il n'était pas au pouvoir de Charles de ralentir, encore moins d'arrêter, et Mgr Rossetti lui-même devrait recevoir des visites peu agréables de la part d'agents du Parlement. Quand en juin 1641, il devint nonce à Cologne, on abandonna la mission papale en Angleterre dont quelques années auparavant, on avait tant attendu.

Charles ne manifesta jamais plus qu'un « goût avéré » pour la religion catholique romaine, et ce qui serait arrivé s'il avait embrassé cette foi, demeure un de ces problèmes historiques curieux et insolubles dont le monde est rempli.

Rév. H. R. T. BRANDRETH.

(1) *Public Record Office, Rossetti Correspondence*, vol. I, p. 327 seq.

Benoît XV et l'Union des Églises.

Invités par le Bref papal *Arcano* du 18 septembre 1868, les évêques des Églises séparées de l'Orient ont cru devoir s'abstenir de participer au concile du Vatican.

Les protestants n'ont pas davantage répondu à l'appel qui leur fut adressé par le Bref *Iam vos omnes*.

Depuis lors la situation politique en Europe s'aggravant toujours, les divergences confessionnelles n'ont pas été sans influence sur l'atmosphère de méfiance qui menaçait de miner de plus en plus les fondements en apparence les plus inébranlables de la société, ce qui a particulièrement facilité le jeu ambigu des meneurs politiques. Appliquons à ceci, *mutatis mutandis*, cette parole d'un chef tartare prononcée au sujet de l'Asie Mineure peu avant la première guerre mondiale : « Le mahométan et le chrétien vivent tranquillement l'un à côté de l'autre, à condition que les agitateurs politiques ne viennent pas troubler les esprits » (1).

Entretemps les principes anglicans sur les relations entre l'Église et l'État n'empêchaient point certains anglicans convaincus et sincères de se dépenser, en dehors de toute préoccupation politique, pour la cause de la Catholicité, éventuellement en accord avec Rome, à la rigueur en se passant de son approbation puisque Rome s'opposait à reconnaître la validité des ordinations anglicanes.

L'impartialité de ces anglicans apparaît du reste par le fait que malgré la rivalité entre l'impérialisme russe et anglais qui occupe une bonne partie de l'histoire du XIXe siècle, ces efforts de rapprochement confessionnel entrepris par des anglicans à Moscou n'ont pas été interrompus depuis

(1) H. Seignobos. — *Turcs et Turquie*. Paris, Payot, 1920.

le concile du Vatican. On pourrait voir dans l'intensification du désir d'unité un effet indirect des démarches assez sensationnelles de Pie IX, car on se rend compte que l'œuvre pour l'Union est un des chemins les plus sûrs pour aboutir à une paix efficace, puisque seule elle apporte aux problèmes qui se posent une solution radicale. C'est d'ailleurs ce qui fait comprendre pourquoi l'on a attribué à l'archevêque suédois Nathan Söderblom, le père spirituel de la grande conférence œcuménique de Stockholm, le Prix Nobel pour la paix en 1925.

Pendant son pontificat Benoît XV avait déjà à plusieurs reprises répété que cette œuvre pour l'Union devrait être le but principal à poursuivre au cours du XXe siècle, partageant sur ce point les idées de Léon XIII qui, dans son encyclique *Divinum illud* du 9 mai 1897 résumait son programme pontifical en ces termes :

1) Rendre au Christ sa place dans la société et dans la famille, tant chez les princes que chez les peuples ;

2) Ramener vers l'unique bercail, l'Église universelle, tous ceux qui en sont séparés par la foi ou par l'autorité ecclésiastique.

Dans l'impossibilité de participer à un mouvement d'union reposant sur des bases démocratiques, comme par exemple le « Christianisme pratique », les papes ne s'en désintéressent pas pour autant. Nous voyons ainsi Benoît XV encourager les efforts sincères et désintéressés de Robert Gardiner, membre de l'Église épiscopalienne d'Amérique qui s'adressait à lui en sa qualité de secrétaire du mouvement œcuménique *Faith and Order* pour solliciter son approbation en vue d'une entente entre les différentes confessions. Le cardinal Gasparri, lui répondant au nom du Souverain Pontife, jugea opportun de faire remarquer que le principe et la cause de l'unité de l'Église se trouvent liés à la suprématie

papale (1). Cependant constatons que, d'un autre côté, l'activité pontificale vis-à-vis de l'Église épiscopalienne n'avait pas un caractère tout à fait négatif : s'il n'a pas été possible de déclencher une action commune à cause du point de vue protestant sur le libre examen, toutefois a-t-on pu réaliser une action de prières communes d'où peu à peu est née la « Semaine de l'Union » du 18 au 25 janvier qui, à présent, est presque universellement observée dans la chrétienté entière.

Le désir de « catholicité » apparut également à la conférence de Lambeth, en 1920, à laquelle participèrent deux cent cinquante-deux membres du clergé anglican. Par l'intermédiaire du cardinal Bourne on s'adressa à Benoît XV pour lui annoncer que la conférence serait disposée d'entamer des pourparlers avec Rome en vue de l'union, et il saute aux yeux que ce geste montre bien qu'une nouvelle tendance se fait jour dans l'esprit des chrétiens désunis. Notons encore qu'il y avait à Stockholm des représentants de trente et une confessions, désignés par trois cent cinquante millions de chrétiens séparés, sans oublier que les circonstances avaient empêché la participation des différentes Églises de Russie.

Il faut signaler encore que, peu avant la guerre, se réalisa la fusion de deux associations anglo-orthodoxes, celle de l'*Anglican and Orthodox Churches Union* avec l'*Eastern Church Association*. La première fut fondée déjà en 1906, malgré l'opposition du Saint-Synode. La nouvelle société prit le nom d'*Anglican and Eastern Association*, dont le président fut Mgr Tychon, métropolite de Jaroslav et de Rostov, élu patriarche au concile pan-russe de 1917. Celui-ci avait occupé le siège épiscopal de San Francisco en qualité d'évêque des Aléoutes et d'Alaska, et par conséquent connaissait à fond la mentalité américaine tout en étant parfaitement

(1) *Principium et causam esse unitatis Ecclesiae*. Cfr CHARLES QUÉNET. — *L'unité de l'Église* dans l'*Encyclopédie* de JACQUEMET, 1934, p. 902.

au courant des affaires ecclésiastiques de l'Amérique aussi bien que de l'Angleterre; malheureusement se plaça-t-il à la tête du courant anti-catholique dans l'Orthodoxie russe.

Ainsi s'ouvrirent aux anglicans de nouvelles perspectives, qui parurent d'autant plus sérieuses que Mgr Tychon abandonna l'attitude que les autorités ecclésiastiques russes avaient adoptée envers les Anglo-Saxons. Le 14 décembre 1917, dix jours après son intronisation à Moscou, comme pour répondre à un télégramme de l'archevêque de Cantorbéry, il fit la proposition suivante qui fut approuvée par la suite : Des démarches seront faites pour entrer en relations avec l'Église épiscopalienne d'Angleterre et d'Amérique afin d'établir des liens plus étroits entre cette Église et l'Église de Russie (1). Le nouveau patriarche ayant reçu à ce sujet des confidences d'un évêque de New-York, croyait pouvoir compter sur l'appui du Président Wilson et du Roi d'Angleterre.

L'installation du régime soviétique annihila bientôt les heureux effets de ce geste conciliateur, et il fallut abandonner tout espoir d'une réunion entre les anglicans et les orthodoxes, car, malgré son « internationalisme », le gouvernement des Soviets se montra non moins intransigeant et impérialiste que les Romanov sur le plan international. Comme preuve citons cette petite expérience personnelle de Mgr Ratti, visiteur apostolique de Pologne, qui, nommé également visiteur apostolique de Russie, ne pouvait pas obtenir l'autorisation du Gouvernement soviétique pour se rendre en territoire russe ; ainsi, afin de pouvoir entamer les pourparlers en vue de la mise en liberté de Mgr von Ropp, archevêque de Mohilev, Mgr Ratti dut se rendre à la frontière polono-russe (2).

(1) M. d'Herbigny. — *Anglicans et orthodoxes*, dans *Études*, t. 165, p. 154.

(2) Friedrich Ritter von Lama. — *Papst und Kurie*, p. 365-366.

Le nouveau régime russe ne modifia en rien son attitude envers le Vatican : il continua, en principe, d'accorder à l'Église romaine les mêmes prérogatives qu'à l'anglicanisme, se contentant d'ailleurs d'encaisser les dons en espèces et en nature qu'envoya Rome pour secourir les populations des régions éprouvées par la famine. D'autre part, on n'empêcha point le Souverain Pontife d'intervenir en faveur de la famille du Tsar et des évêques persécutés, mais il ne fut jamais question de tolérer une pénétration religieuse effective. Benoît XV essaya d'aboutir par une voie détournée déjà frayée par ses prédécesseurs Léon XIII et Pie X, qui avaient compris combien la compréhension du sens véritablement cosmopolite du monde moderne en vue d'une politique de rapprochement était importante. Donc, le Pape tourna son attention vers les communautés catholiques de rite non latin dans les pays limitrophes de la Russie : Finlande, Esthonie, Lettonie, Lithuanie, Ukraine et Roumanie. Entre ces pays, bien que non catholiques en grande partie, et le Saint-Siège un concordat fut conclu qui fixa le statut juridique de ces communautés que Benoît XV considéra, à juste raison, comme des organismes libres mieux préparés à fusionner avec le monde slave déchiré. Il avait mûrement médité son plan, et se basait dans son action sur la structure intérieure même de l'Église qui, il est vrai , ne connaît qu'un développement objectif quant aux dogmes, mais qui n'en tient pas moins compte d'une évolution subjective des Églises, car l'union de toutes les Églises ne signifie nullement leur absorption par l'Église romaine. Le Saint-Père, tout en ayant la plénitude du pouvoir épiscopal, n'est pas pour autant le seul pasteur du troupeau du Christ : les évêques aussi sont les successeurs des Apôtres et sont les authentiques pasteurs de cette partie du troupeau du Christ qui leur a été confiée, et dont ils peuvent suivre de plus près les besoins particuliers.

Le projet de Benoît XV se basait en premier lieu sur la structure intrinsèque même de l'Église, mais il portait en même temps la marque d'une connaissance éclairée de l'état des choses en Europe orientale. Le Pape désirait être personnellement renseigné sur tout ce qui se passait en Russie depuis la révolution, et il ne négligeait aucun moyen pour obtenir des renseignements précis à ce sujet. On sait que Mgr Szeptycki, sujet autrichien, n'a pas pu obtenir des Alliés l'autorisation de se rendre à Rome où il devait instruire le Saint-Père de la situation en Ukraine et en Russie occidentale : retenu à la frontière suisse, le Métropolite fut contraint de s'en retourner en Galicie d'où il put entretenir des relations épistolaires continues avec le Pasteur suprême. C'est ainsi que le Pape apprit ce qui se passait exactement en Europe orientale au moment de l'armistice, et immédiatement entrevit les possibilités d'action qui lui étaient offertes : L'Ukraine convoitée par la Pologne, la Russie et l'Allemagne (1) fut reconnue comme État indépendant par le Saint-Siège. Le R. P. Genocchi fut envoyé comme représentant auprès du gouvernement de Petlura qui, à son tour, en 1919, envoya un représentant auprès du Vatican. C'est à cette même époque à peu près que Benoît XV envoya Mgr Ratti à Varsovie. Benoît XV alla ainsi de l'avant dans une action qui n'avait d'autre but que de jeter un pont entre l'Orient et l'Occident, voyant dans le christianisme un meilleur moyen de rapprochement entre ces deux mondes que le communisme.

Remarquons qu'au seuil du XIXe siècle beaucoup partagèrent déjà cette manière de voir, puisque alors, dans une Russie rationaliste où triomphèrent les courants d'idées philosophiques allemandes, un Pierre Tchaadaev se fit l'un des premiers, pionnier de l'union, attirant dans ses *Lettres philosophiques*, l'attention sur l'universalité ca-

(1) Jean de Saint-Chamant. — *Pangermanisme et panslavisme* dans *Études*, t. 238, 20 mars 1939.

tholique (1). Ce Pierre Tchaadaev fut l'ami intime d'Alexandre Pouchkine qui, peu avant la guerre, fut proclamé poète national en U. R. S. S. Quoique le marxisme officiellement professé par le Gouvernement relevât dans ses écrits des « symptômes bourgeois », le peuple, lui, s'intéressait toujours davantage à ses œuvres, ce qui força le maréchal Staline d'abandonner une attitude excessivement sévère envers cet auteur, sous la pression populaire ; cette évolution marque un rapprochement entre l'ancienne et la nouvelle Russie. Un autre pionnier plus connu de l'universalisme de l'Église fut Wladimir Soloviev, l'auteur de *La Russie et l'Église universelle*. Cet ouvrage ne put cependant paraître qu'en 1889, en français, à Paris.

L'Institut Oriental à Rome, fondé par Benoît XV, emprunte sa physionomie particulière aux tendances de penseurs comme Newman et Soloviev au sujet de l'œuvre d'Union et envisage, le cas échéant, un travail en vue de conversions à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Europe. Non seulement les prêtres latins y peuvent faire des études spéciales de théologie et de liturgie orientales, mais aussi les orientaux, prêtres et laïcs catholiques et dissidents, y sont les bienvenus. Afin d'éviter toute équivoque et bien établir qu'Orientaux et Latins doivent être traîtés avec égalité, le Saint-Père erigea, par *Motu Proprio* du 1 mai 1917, une congrégation spéciale pour l'Église d'Orient, qu'il plaça au rang du Saint-Office et de la Congrégation consistoriale et dont il assuma lui-même la fonction de préfet.

A côté de ces entreprises d'un caractère strictement religieux, Benoît XV encouragea aussi les travaux scientifiques pouvant contribuer à une meilleure intelligence réciproque entre l'Orient et l'Occident. Ainsi montra-t-il personnellement un grand intérêt aux œuvres de Paul Pierling, S. J., qui connaissait parfaitement la Russie. Mais les événements

(1) FELIX WIERCINSKI. — *Die russische Intelligenz und die katholische Kirche*, 1924, p. 359.

l'ébranlèrent au point de le contraindre à abandonner ses travaux, qui furent repris et achevés par Adrien Boudou (1).

Malheureusement Benoît XV mourut avant d'avoir terminé son œuvre, mais il avait pris la précaution de confier ses projets à son successeur Pie XI qui se trouva être l'ancien nonce à Varsovie, Mgr Achille Ratti, entièrement acquis à ses idées et parfaitement au courant de l'organisation de l'Église en Pologne et dans les États baltes. Son élection assura la continuité de la politique papale en général et celle du pape Benoît XV en particulier.

Avec un recul de vingt-cinq ans, on apprécie mieux la portée du programme inauguré par Benoît XV ; ce fut un programme de paix, éternel dans son principe comme l'Église elle-même, c'est-à-dire affirmant que dans le Christ il n'y a devant Dieu aucune opposition entre nations, peuples ou races. Il s'agit d'un droit divin qui, le même pour tous les hommes, princes et sujets, est à la base de l'unité du genre humain tout entier, rassemblé dans l'universalité de l'œuvre rédemptrice du Sauveur.

Des diplomates comme Léon XIII et Benoît XV qui s'inspirèrent dans leur conduite toujours de ce principe et non point des arguments propres au capitalisme et à l'impérialisme, ne pouvaient pas être compris par une génération qui, par un excès de civilisation, s'acheminait vers la barbarie. Entre ces deux grands impérialismes : le capitalisme et le communisme ne poursuivant que des buts purement matériels et espérant un monde meilleur par un perfectionnement du système économique, se dresse la forte figure du pape Benoît XV comme personnifiant la suprématie de l'esprit qui s'impose par une vraie justice exercée par un prince de paix.

J. Kleyntjes, S. J.

(1) P. Pierling. — *La Russie et le Saint-Siège*, Paris, 1896-1912, 5 vol. Adrien Boudou. — *Le Saint-Siège et la Russie, leurs relations diplomatiques au XIXe siècle*. I, 1814-1847, Paris, Plon, 1922 ; II, 1848-1883, Paris, Spes, 1925. Cfr Paul Dudon. — *Papes et Tsars*, dans *Études*, t. 172, p. 31.

Chronique religieuse.

ACTUALITÉS.

Église catholique. — Le 7 mars a eu lieu l'intronisation du nouveau PATRIARCHE COPTE CATHOLIQUE D'ALEXANDRIE, MGR MARC II. A cette occasion le Patriarche reçut le baiser de paix de plusieurs représentants des Églises dissidentes (un évêque arménien-jacobite, un évêque syrien-jacobite et deux évêques coptes), geste d'unité chrétienne, qui a impressionné les assistants (1).

L'Exarchat Apostolique UKRAINIEN du CANADA, comptant actuellement 300.000 fidèles, vient d'être scindé en trois exarchats distincts. Cette mesure s'imposait à cause du développement constant des communautés ruthènes catholiques au Canada (2).

(1) Cfr *CIP.* 24 mars. A ce propos mentionnons aussi qu'à l'initiative du patriarche copte orthodoxe, les chefs des communautés chrétiennes d'Égypte (catholique, orthodoxe et protestante) se sont réunis le 30 janvier au patriarcat orthodoxe pour rédiger un mémorandum en protestation contre la politique actuelle du Gouvernement tendant à favoriser la majorité musulmane au détriment de la liberté de religion et de culte des minorités chrétiennes (et juive). Le gouvernement égyptien a promis de surseoir à ses projets législatifs concernant les tribunaux communautaires et d'attendre les propositions des communautés non musulmanes. Cfr *Le Lien*, N° 2, 1948. Depuis lors une solution satisfaisante est en voie de préparation.

(2) Le décret de la sacrée Congrégation pour l'Église Orientale concernant cette réorganisation est publié par l'*Osservatore Romano* du 3 mars. Voici la nouvelle division : 1) L'Exarchat Apostolique ukrainien du Canada Central. Son siège est occupé à Winnipeg, dejà depuis 1929 par Mgr BASILE LADYKA. MGR ANDRÉ ROBORECKY lui est désormais adjoint comme évêque auxiliaire. Ce diocèse comprend les deux provinces de Manitoba et de Saskatchewan et les parties les plus septentrionales du Canada. Sur les 169.539 Ukrainiens que compte la population on dénombre 150.000 catholiques. 2) L'Exarchat Apostolique du Canada Occidental, avec

Quant à l'Église de l'UKRAINE OCCIDENTALE, sous le coup de l'annexion forcée à l'Orthodoxie patriarcale russe, une dépêche de l'agence Tass a annoncé en janvier que « la liquidation de l'Église gréco-catholique est terminée ». Du point de vue administratif il n'est pas impossible que les quatre millions d'Ukrainiens catholiques soient maintenant dûment classés. Mais en lisant entre les lignes, p. ex. du *Journal du Patriarcat de Moscou*, on a l'impression que peut-être le dernier mot n'y est pas dit. Au moment où nous rédigeons cette chronique on annonce que les autorités soviétiques ont fait détruire le monastère basilien de Hošiv en Galicie, où la population continuait une tradition de pèlerinage marial. D'ailleurs les renseignements provenant de là sont encore rares et généralement incontrôlables.

Il paraît qu'en SIBÉRIE existe pour le moment une DIASPORA CATHOLIQUE assez importante. Il s'agit de déportés originaires de régions annexées par l'Union soviétique et internés dans des camps ou groupés en colonies de travail. On parle de plusieurs centaines de milliers de catholiques baltes, polonais, allemands, etc., dispersés dans ce territoire.

L'Église russe en URSS. — En plus de ce qui devra être mentionné sous la rubrique des relations interorthodoxes, signalons ici l'œuvre d'UNIFICATION ECCLÉSIASTIQUE à l'intérieur de l'Union soviétique. Avec la mort en 1947 d'Alexandre Vvedensky, fondateur et chef des « Rénova-

siège à Edmonton, dirigé par MGR NIL SAVARYN (jadis évêque auxiliaire de Mgr LADYKA) et comprenant les provinces d'Alberta et de Colombie britannique et les territoires du Yukon et du Nord. Sur 79.473 Ukrainiens 60.000 sont catholiques. 3) L'Exarchat Apostolique du Canada Oriental, dont le siège qu'occupe MGR ISODORE BORECKY est à Toronto,. L'exarchat comprend les provinces d'Ontario et de Québec, les trois provinces maritimes du Nouveau-Brunswick, de la Nouvelle-Écosse et des îles du Prince-Édouard, avec Terre-Neuve et le Labrador. On y compte 56.899 Ukrainiens, dont 55.000 catholiques. Notons que l'émigration des Ruthènes au Canada a commencé en 1891 et que le premier exarchat date de 1912.

teurs », l'« Église Vivante », fondée avec l'appui du pouvoir civil et comptant en 1925 pas moins de 17.000 paroisses, a pratiquement cessé d'exister. Ses derniers sanctuaires sont passés au patriarcat, entre autres l'église de Saint-Pimen-le-Grand, jadis le bastion de Vvedensky, et celle de tous les Saints, toutes deux à Moscou. Les évêques et le clergé ont fait acte de soumission. N'ont été reconnues que les ordinations reçues avant l'adhésion à l'église rivale. Ainsi l'évêque actuel d'Odessa, Serge (Larin), d'évêque-rénovateur a été réduit d'abord à l'état laïque.

Il y a des tentatives aussi de réunir à l'Église patriarcale les quelques millions de VIEUX-CROYANTS, où le manque de prêtres est particulièrement sensible.

Selon différents témoignages de D. P. russes, il faudra encore tenir compte d'une Église russe « DES CATACOMBES », des groupes dispersés sans lien organique entre eux, refusant de fusionner avec l'Église officielle à cause de son alliance avec un régime qu'ils disent athée militant.

Les plus grandes difficultés auxquelles l'Église en URSS doit faire face, concernent sans doute la question de l'ÉDUCATION DE LA JEUNESSE. Récemment encore le journal *Bolševik* (nº 11, 1947) voyait la véritable insuffisance des écoles des « pays capitalistes » dans le fait qu'elles se trouvent « sous la direction d'organisations religieuses ». Tandis que le rôle éducateur de l'Église russe en ce domaine continue à être réduit à peu de chose, il existe une littérature pour enfants qui est tendancieuse et en plusieurs cas nettement antireligieuse, prenant parfois des formes grossières et abjectes, dont l'influence funeste ne peut manquer de faire des ravages. Le *Detgiz* (Éditions d'État pour les enfants) a publié ainsi plusieurs livres, en général bien soignés et abondamment illustrés, qui sévissent contre la religion d'une façon raffinée (1).

(1) Voici quelques titres : *Histoire d'une enfance*, par VODOVOZOV (Mos-

Le MONASTÈRE ANDRONOV à Moscou, où se trouve le tombeau du célèbre peintre d'icones André Roublev, a été déclaré monument historique. La restauration des fresques de Roublev, dont est décorée l'église du couvent, a commencé.

Émigration russe. — En France, la presse YMCA (1947) a édité la première partie d'un CATÉCHISME RUSSE, dû aux soins d'un groupe de pédagogues et de catéchistes. Tout le matériel de cette édition a été soumis à un examen par une commission composée de représentants des trois juridictions : Mgr Nathanaël, l'archimandrite Méthode et le P. Eugraphe Kovalevsky. Le volume est artistiquement illustré.

La paroisse Saint-Nicolas à LYON, qui avait passé en 1945 à la juridiction du patriarche de Moscou en suivant le métropolite Sérafim, a décidé le 11 janvier, par 139 voix contre 11, d'adhérer de nouveau au Synode de Mgr Anastase (1). Un peu après la paroisse de CANNES a exprime le même désir (2).

Le 21 mars, à Clambeau, décès du professeur C. V. MOČULSKY. Le 22 mars, à Clamart, est mort, à sa table de travail, NICOLAS BERDJAEV, âgé de 73 ans.

En AMÉRIQUE DU SUD le Synode de Munich a créé un

cou, 1946) ; *Le Pays Natal*, par V. RIAKOVSKY ; *Le Chaînon perdu* (Moscou, 1946.) On en trouve quelques citations dans un article à ce sujet dans *La Libre Belgique* du 2 avril. La *Literaturnaja Gazeta* de Moscou du 10 janvier 1948 prêche « la lutte implacable, contre toutes les manifestations réactionnaires et idéalistes dans la littérature ». Suit toute une liste d'ouvrages qui ne peuvent être tolérés, des monographies consacrées aux grands classiques, Dostoïevsky, Tolstoï, Tourguéniev, Leskov (« cet écrivain puissant et lumineux, mais dans les œuvres duquel prévalent néanmoins des motifs réactionnaires et religieux »), etc. Un article spécialement consacré à l'œuvre de Léon Tolstoï, rappelle la critique de Lénine sur les idées de cet écrivain concernant la non-résistance au mal et sa défense « d'une des choses les plus immondes qui existent sur cette terre — la religion ».

(1) Le métropolite a célébré le 23 avril à Munich son jubilé de 50 ans de sacerdoce.

(2) Cfr *PR*, 27 février.

diocèse, qui sera dirigé par l'archevêque Théodose de Sao Paolo. Des sièges indépendants ont été érigés aussi en Argentine et en Paraguay (1).

En AMÉRIQUE DU NORD Mgr Jean de Brooklyn a annoncé le projet d'une première ACADÉMIE ORTHODOXE RUSSE-AMÉRICAINE. Le séminaire russe de Saint-Vladimir à New-York, fondé en 1937 et affilié à l'Université de Columbia, sera réorganisé à cette fin. Les professeurs G. Florovsky de Paris, E. V. Spektorsky, ancien président de l'université de Kiev, et N. Arseniev (Varsovie) ont été invités d'y venir enseigner. A la cérémonie de la proclamation, à laquelle assistaient l'évêque bulgare André et l'évêque serbe Nicolas, Mgr Jean, le futur recteur, releva que « ce centre servira d'une part à promouvoir la compréhension réciproque et à combattre le matéralisme, et d'autre part il sera l'expression des espoirs les plus nobles et des visées spirituelles des peuples orthodoxes » (2). Le secrétaire exécutif du Fonds « Académie Théologique russe » est le Dr. Scaife de l'Église épiscopalienne, qui vient d'être élu évêque de New York-Est. A cette occasion il a été honoré de la part de l'archevêque Denis de Pittsburg d'une croix pectorale, en reconnaissance de ses multiples services rendus à l'Église russe aux États-Unis (3).

La CATHÉDRALE SAINT-NICOLAS DE NEW YORK, depuis longtemps disputée entre le groupe métropolitain et l'exarchat de Moscou, a été assignée à ce dernier par un jugement du tribunal. Le juge allégua le fait que l'église, avant le concile de Détroit en 1924, avait toujours appartenu à l'Église russe dirigée par le Saint-Synode (4).

La mise sous jugement de la hiérarchie même du métropolite Théophile (5) par le patriarcat de Moscou n'a pas

(1) *Id.*, 18 janvier.
(2) *SŒPI*, 30 janvier.
(3) Cfr *PR*, 15 janvier.
(4) Cfr *La Pensée Russe*, 19 mars.
(5) Le 22 février celui-ci a également célébré ses 50 ans de prêtrise.

encore eu de suite. Il faut dire que d'autres GROUPES ORTHODOXES en Amérique traversent des troubles semblables. Les Serbes et les Roumains désirent l'autonomie. L'archevêque Athénagore, exarque du patriarche œcuménique aux États-Unis et dont on parle beaucoup comme successeur éventuel de celui-ci, a la juridiction sur tous les Grecs américains. Toutefois ceux qui suivent l'ancien calendrier se dérobent à sa direction. En plus, il y a quelque temps, le patriarche d'Alexandrie avait nommé le métropolite Christophore comme son exarque en Amérique, avec juridiction sur certaines communautés ressortissant au précédent. Il y en a qui disent que toutes ces incertitudes ne cesseront que quand le processus d'américanisation aura finalement groupé dans une seule Église orthodoxe américaine de langue anglaise les cinq millions d'Orthodoxes de toute provenance.

Albanie. — En janvier une délégation de l'Église orthodoxe albanaise s'est rendue à Moscou pour discuter différentes questions la concernant.

Bulgarie. — Le journal *Novini* du 5 janvier a violemment attaqué un livre que l'EXARQUE STÉPHANE a publié récemment sous le titre *Le problème social à la lumière des Évangiles*, qui contiendrait des conceptions anti-communistes. On s'attend à un remplacement éventuel de l'exarque par le métropolite Joseph de Varna. L'article 78 déjà mentionné de la nouvelle constitution, réglant les nouvelles relations entre l'Église et l'État, suit de près la législation soviétique. Le « SYNDICAT DU CLERGÉ ORTHODOXE », une organisation tendant à la démocratisation de l'Église (1) s'est affilié au parti unifié du travail, dirigé par le parti communiste (2).

(1) Cfr Chronique 1946, p. 377-378.
(2) Cfr *CIP*, 3 mars.

Constantinople. — Le PATRIARCHE ŒCUMÉNIQUE a maintenant, semble-t-il, informé officiellement le Saint-Synode de son intention de résigner bientôt sa charge, pour des raisons de santé. Après sa résignation il portera le titre de métropolite d'Éphèse (1).

Le droit de propriété du fameux SÉMINAIRE grec sur l'île de HALKI, dont on décrivait encore dans le numéro précédant les aspirations unionistes, vient d'être restitué par le gouvernement turc au patriarche œcuménique. Le bâtiment avait été confisqué il y a 25 ans, lors de la guerre gréco-turque.

Roumanie. — Le 28 février est décédé à l'âge de 83 ans le PATRIARCHE NICODÈME. Le métropolite JUSTINIEN (Marina) de Yași, en Moldavie, fut nommé remplaçant du défunt. Mgr Justinien a 42 ans et est, paraît-il, accueillant aux avances du patriarcat de Moscou. Il occupe son siège depuis quelques mois seulement, ayant été élu lors du « Congrès National ecclésiastique », tenu à Bucarest du 19 au 21 novembre 1947 (2). Le patriarche Nicodème était devenu très réservé depuis la visite du patriarche Alexis à Bucarest au printemps 1947 et nous avons déjà signalé sa résistance à certaines mesures du Gouvernement, surtout depuis que celui-ci est passé, en novembre dernier, complètement sous le contrôle du parti communiste. A l'occasion de la nouvelle année le Praesidium de la République populaire de Roumanie, le Conseil des Cinq, érigé à la suite de l'abdication du roi Michel, accompagné du premier ministre Groza et du ministre des cultes Stoian, a rendu visite au Patriarche. M. Groza dans son allocution a dit :

(1) Cfr *CT*, 2 avril.

(2) Avec lui ont été nommés Mgr FIRMILIAN (Marin) de Craïova et MGR SÉBASTIEN (Rusan) de Maramureș.

« L'Église est une institution d'une utilité permanente pour la vie du peuple. Elle fait partie intégrante de l'État et marche dans l'esprit du temps. L'Église orthodoxe ayant toujours compris cela, elle le comprendra certainement encore à l'avenir » (1).

Mais l'Église roumaine a pu apprendre un peu, en 1947, ce que veut dire ici « faire partie intégrante de l'État ». Six métropolites et évêques ont été obligés de donner leur démission ou se sont vus mis à la retraite d'office, comme ce fut le cas pour les deux évêques de Roman et de Constanza, qui refusèrent de se retirer malgré la mise en demeure du ministre des cultes. Celui-ci, en ayant déféré au Saint-Synode, reçut la réponse que l'on ne pouvait retirer son emploi à un évêque que par une condamnation canonique, puisqu'il était nommé à vie. Le ministre parvint quand même à son but en faisant voter une loi (le 27 juin ; elle a paru au numéro suivant du *Journal Officiel*), permettant au Gouvernement de mettre un évêque à la retraite « même pour des motifs non-canoniques » (2). On devait s'attendre à ce que le Gouvernement s'efforçât aussi de dire son mot à l'élection d'un successeur au trône patriarcal. Ajoutons qu'on a annoncé qu'une délégation de l'Église orthodoxe roumaine, conduite par Mgr Nicolas d'Oradea Mare, allait se rendre à Moscou pour y discuter l'agenda de la réunion interorthodoxe qui a été remise à cette année.

Yougoslavie. — A Noël, le PATRIARCHE GABRIEL a fait lire dans les églises un message déclarant que l'intention de l'Église est de se tenir en dehors des débats politiques, et de promouvoir de tous les moyens le bien spirituel et matériel du peuple. La lettre est signée aussi par le métropolite Joseph de Skoplje, le métropolite Damascène de Zagreb, les évêques Jean de Niš et Vicent de Strumitsa. Il

(1) Cfr *SŒPI*, 30 janvier.
(2) Cfr *Documentation Catholique*, 28 mars.

s'agit d'une prise de position de l'épiscopat orthodoxe yougoslave contre les déclarations récentes de l'« UNION DES PRÊTRES DU PEUPLE dans la République du Peuple de Yougoslavie » (1), où on peut lire :

« Le but du gouvernement de Tito est de soumettre toute institution religieuse sous la discipline étroite de l'État. Ce qui est présenté comme persécution n'est en réalité que la punition de ceux qui refusent de s'y soumettre. L'Union des Prêtres du Peuple veut être un instrument important aux mains du Gouvernement » (2).

Une résolution émanant du même groupe demande la révision des lois ecclésiastiques, dans l'esprit de la situation nouvelle créée au pays, c'est-à-dire dans le sens d'une constitution démocratique de l'Église. Ce groupe combat donc l'Église officielle, à la tête de laquelle est le patriarche « réactionnaire » Gabriel. Le 1er mars le jeune évêque de Sarajevo et Bosnie, BARNABÉ NASTIČ, fut condamné à onze ans de travaux forcés. Comme dans le cas de l'archevêque catholique Mgr Stepinac, une grande publicité a été donnée à ce procès, dans l'espoir de diminuer la réputation de l'Église orthodoxe et l'influence de ses chefs. L'évêque, qui dans ses discours et sermons avait fréquemment stigmatisé l'arbitraire et les violences du régime actuel, a, devant ses juges, témoigné de la vérité avec un admirable courage (3).

Relations interorthodoxes. — En réponse à une question d'un représentant de l'agence Tass à Moscou, à savoir si l'Église orthodoxe russe entendait revendiquer la première place dans l'ensemble des Églises orthodoxes, le MÉTROPOLITE NICOLAS DE KRUTICY a déclaré ce qui suit (4) :

(1) Cfr Chronique 1948, p. 80-81.
(2) *CIP*, 25 mars.
(3) *CT* du 2 avril donne un assez long reportage du procès.
(4) Dans une interview à propos d'un article paru dans *Le Monde Illustré* de Paris. Cfr *Les Nouvelles Russes*, 27 février.

« Le patriarche de Moscou, qui est le chef de l'Église autocéphale russe, respecte l'indépendance des Églises orthodoxes sœurs. Le patriarche Alexis, pas plus que son prédécesseur le patriarche Serge, n'a aucunement l'intention d'exercer un contrôle sur les Églises orthodoxes ni de prendre la place du patriarche œcuménique. L'Église orthodoxe universelle est une fédération d'Églises autocéphales jouissant de droits égaux. Le patriarche de Moscou se conforme strictement à ce fait à la fois historique et canonique. »

Interrogé sur le CONCILE qui aurait dû avoir lieu à MOSCOU, mais auquel plusieurs prélats étrangers n'ont pas voulu assister, le métropolite a répondu que le patriarche Alexis ne désirait pas convoquer un concile pan-orthodoxe, mais réunir les chefs des différentes Églises orthodoxes pour examiner des questions qui intéressent aujourd'hui toutes les Églises. Cette réunion a été renvoyée à l'été prochain « à la demande de certaines Églises qui désiraient avoir plus de temps pour se préparer ». Le Patriarche a décidé qu'elle coïnciderait cette année avec la célébration du 500e anniversaire de l'indépendance de l'Église orthodoxe russe. Le refus du patriarche œcuménique et des autres prélats n'est donc pas mentionné. D'autre part, dans les derniers numéros 11 et 12 du *Journal* patriarcal le professeur S. Troïtsky s'étend longuement sur « les limites de la juridiction du patriarcat œcuménique » (1). Ici réapparaît plutôt, une fois encore, l'aspiration vers la centralisation de l'après-guerre que nous avons signalée en son temps (2). Déjà en 1945, au cours d'une tournée en Europe centrale, Mgr Photius, archevêque d'Orel et Briansk, prêcha à Prague « l'union des différentes nationalités sous la direction d'un

(1) Le patriarcat œcuménique de Constantinople n'aurait un rôle dirigeant que pour des raisons de politesse et à cause de son influence dans le passé, mais aucun canon ecclésiastique ne justifierait la continuation de cette position. Le nom « patriarche de Constantinople » serait même anticanonique. Comme à présent on parle de l'évêque de Leningrad, de Stalingrad, etc, ainsi il faudrait aussi dire « patriarche de Stamboul ». Cfr *ŽMP*, nº 12, p. 35.

(2) Cfr Chronique 1947, p. 91-92.

patriarche unique se trouvant à la tête de l'Église orthodoxe la plus étendue et la plus puissante » (1). On ne s'attendait pas aux difficultés qui sont intervenues par la suite.

Relations interconfessionnelles. — GÉNÉRALITÉS. — LA SEMAINE DE LA PRIÈRE UNIVERSELLE POUR L'UNITÉ a été célébrée cette année en *France*. A *Lyon*, le 18 janvier grand'messe sous la présidence de S. Ém. le cardinal Gerlier avec allocution du R. P. Clémence, S. J.; conférence de Mgr Chevrot.

A *Paris* messe pontificale à Notre-Dame par S. Ém. le cardinal Suhard. Service œcuménique à l'église anglicane de la rue d'Aguesseau avec la participation d'orthodoxes, d'anglicans, de luthériens, de réformés, de méthodistes français et étrangers ; Mgr Cassien Bezobrazov donna la bénédiction finale et le pasteur M. Bœgner fut un des prédicateurs. Cérémonie à l'Institut orthodoxe Saint-Denis.

A *Lille* S. Ém. le cardinal Liénart a prononcé lors d'une cérémonie religieuse où assistaient catholiques, orthodoxes et protestants, une allocution qui avait pour thème le *Ut unum sint*, et dont *Gu* des 25 mars et 2 avril fait le plus bel éloge et donne des extraits tout en regrettant qu'on ne lui ait pas fait plus de publicité. Lille possède en outre un Comité permanent pour l'union chrétienne.

Beaucoup d'autres villes françaises connurent des manifestations religieuses unionistes.

Belgique. Le R. P. Congar parla devant des auditoires combles à Bruxelles et Louvain.

Italie. Plusieurs offices religieux, dont un au Gesù fut présidé par S. Ém. le cardinal Tisserant.

Angleterre. Le secrétariat de l'Octave (39, Duncan Terrace, Londres, N. 1) a rappelé dans sa circulaire la figure du

(1) *ŽMP*, nov. 1945, p. 17.

Père Ignace Spencer, C. P., dont la conversion de l'Angleterre a été l'unique intention de la vie.

Le 20 janvier à la salle de la *Royal Empire Society* de Londres, séance interconfessionnelle présidée par Bishop Hamilton, doyen de Windsor. Parmi les orateurs, dont un anglican et un méthodiste, notons le R. P. M. Bévenot S. J. (1).

CT du 16 janvier dans l'éditorial qu'il a accoutumé de consacrer à la Semaine, souligne cette année l'importance pour l'union des questions de doctrine.

Allemagne. Le théologien catholique bien connu K. Adam a parlé trois soirs de suite en l'église évangélique Saint-Marc de Stuttgart complètement remplie par un auditoire catholique et évangélique. La chose fut très remarquée et déclarée unique depuis quatre cents ans (2).

Amérique. The Lamp de février relate en détail la façon dont l'Octave fut observée à de multiples endroits.

Suède. Pendant deux jours de la Semaine, à Hastvegarden près de Lund, une vingtaine de chrétiens, luthériens suédois (dont notre ami le Dr. G. Rosendal), orthodoxes esthoniens et catholiques, se réunirent pour prier et étudier ensemble (3).

Mouvement œcuménique. Le chanoine L. Hodgson a envoyé sa circulaire coutumière aux membres du Mouvement Foi et Constitution dans laquelle il proposait comme intention spéciale la conférence d'Amsterdam.

SŒPI, N° 1, résume ainsi les différentes manifestations de la Semaine : « Cette année donc, une fois encore, les Églises de toutes les confessions chrétiennes demanderont à Dieu d'éveiller et de stimuler dans la masse de tous les chrétiens la souffrance aiguë des séparations, une réelle pénitence et réparation, une ardente et pacifiante prière. »

(1) *(The) Gu(ardian)*, 30 janvier.
(2) *SŒPI*, n° 6.
(3) *CT*, 6 février, et *SŒPI*, n° 6.

C'est pour la huitième fois qu'un COMITÉ INTERCONFESSIONNEL (catholique, orthodoxe, presbytérien et anglican) a invité les chrétiens séparés de prier pendant les 50 jours qui séparent Pâques de la Pentecôte, pour remercier des grâces d'union accordées et pour demander le renouvellement du don du Saint-Esprit, spécialement nécessaire pour porter au Christ un témoignage fidèle et courageux, tandis que l'Amour se refroidit de par le monde (1).

Un CENTRE INTERCONFESSIONNEL composé de laïcs s'est constitué à MUNICH sous le nom de *Kreuzbruderschaft ;* on prévoit sa transformation en centre universitaire (2).

Pour célébrer dignement le XVIe CENTENAIRE de la mort de SAINT PACÔME un comité de clercs et de laïcs appartenant à toutes les Églises chrétiennes d'Égypte va publier un recueil intitulé *Pachomiana.* Tous les patriarches chrétiens du pays y figurent et S. Exc. l'Internonce apostolique a donné sa bénédiction.

ENTRE CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Nous sommes heureux de voir reparaître les ACTA ACADEMIAE VELEHRADENSIS. Le volume XVIII (1947), n° 1-4, apporte une très abondante bibliographie pour les années 1939-1946, divisée en trois parties : *Cyrillo-methodiana*, Orient, Occident.

Unitas, 1947, n° 4, contient un article important du R.P.C. BOYER, S. J. : *Le problème de la réunion des chrétiens.* Notons-y un passage concernant certains aspects de l'« œcuménisme catholique » :

« Entre l'œcuménisme au sens très large (tout travail pour l'unité) et l'œcuménisme strict (celui du Mouvement œcuménique) qui leur est interdit (aux catholiques), existe-t-il un milieu ? Peut-on en même temps être attaché à l'Église catholique comme à la seule véritable Église du Christ et cependant penser que le retour des dissidents lui apporterait non seulement un accroissement numérique mais aussi

(1) *Gu*, 5 mars.
(2) *IKZ*, n° 4.

un enrichissement spirituel dans l'intelligence du dogme et l'exercice des vertus ?... Le problème est délicat car on risque de diminuer l'Église en lui attribuant un manque qui est seulement le fait de tel ou tel de ses membres ». C'est ainsi que l'A. interprête les vues du R. P. Congar sur le problème qu'il a développées dans son livre *Chrétiens désunis*. Il ne semble pas cependant impossible *a priori* d'admettre un enrichissement de la compréhension catholique du dogme par le retour de dissidents, puisque celle-ci a pu se développer dans l'Église à travers les siècles.

IKZ, 1947, n° 4, réunit une nouvelle information sur l'Association UNA SANCTA dont nous avons parlé l'année passée à la p. 322. Voici quelques détails intéressants.

On a demandé aux protestants d'examiner sérieusement si le cadre institutionnel de l'Église romaine n'était pas voulu de Dieu, et aux catholiques, si le message de Luther sur l'amour gratuit n'était pas essentiel au christianisme. Des problèmes canoniques et théologiques importants furent soulevés par K. Adam et Bischof Staehlin au cours d'une réunion à Neresheim.

La radio vaticane a donné en allemand des appréciations sur les RELATIONS INTERCONFESSIONNELLES EN ALLEMAGNE. La collaboration entre catholiques et protestants (par exemple « l'appel au monde » lancé à la suite de l'échec de la conférence de Londres et signé par plusieurs cardinaux et archevêques et, parmi les protestants, par Bischof Wurm et le pasteur M. Niemoeller), tout en étant bien loin encore de la véritable unité chrétienne a été estimée digne d'être favorisée (1).

Le N° 41, 1948, de *The Bond of Peace*, organe de la *Society for Catholic Reunion* demande à cette société d'entreprendre des démarches pour que la RÉUNION DE L'ÉGLISE D'ANGLETERRE AVEC LE SAINT-SIÈGE soit mise au programme de la prochaine conférence de Lambeth (2) car elle risque autrement de ne pas y figurer.

(1) *T*, 7 février.
(2) Cfr Chronique 1948, p. 89.

Des réunions très animées d'études interconfessionnelles ont lieu à Paris sous les auspices du centre *Istina* (25, Boulevard d'Auteuil, Boulogne) et à Londres et Oxford sous celles du *Eastern Churches Quarterly* (S. Augustine's Abbey, Ramsgate).

ENTRE ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le COMITÉ INTERORTHODOXE D'ACTION ŒCUMÉNIQUE de Paris a publié un très intéressant rapport de ses activités en 1947 (Secrétaire, professeur P. Kovalevsky, 62, rue de la République, Meudon, Seine-et-Oise).

A l'exemple de l'année passée l'ACADÉMIE DE THÉOLOGIE ORTHODOXE de la rue de Crimée à Paris, a organisé le 12 février (30 janvier vieux style, fête des saints Hiérarques) une liturgie célébrée en grec au cours de laquelle Mgr Cassien parla des difficultés que rencontre le Mouvement œcuménique ; elle fut suivie d'une réception où prirent la parole le pasteur Bœgner, le Rme Père C. Dumont, O. P., et le professeur L. Zander.

Mgr Hermogène, recteur de l'Académie de Moscou au discours duquel la Chronique a déjà fait allusion (p. 75 en note) a émis un jugement sur ce qu'il appelle la « crise théologique en Europe occidentale » (1).

C'est surtout le dogme de l'Église qui y serait doublement compromis : l'Église une et véritable n'existe pas ; elle est transformée (le Vatican est ici pris à partie) en une organisation purement terrestre animée d'idéals qui n'ont rien à voir avec le salut des âmes. La position doctrinale de l'anglicanime en matière d'union est dite contradictoire. Devant une situation jugée aussi désastreuse, le Recteur déclare grande la responsabilité de l'Académie de Moscou pour montrer à l'Occident la pure et profonde doctrine chrétienne de l'Église.

La SOCIÉTÉ SAINT-JEAN-DAMASCÈNE continue ses activités unionistes tant à Oxford qu'à Londres.

(3) *ŽMP*, nº 12.

ENTRE ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le Dr. N. MICKLEM, *Principal* de *Mansfield College* (congrégationaliste) donne à Oxford un aperçu historique et une appréciation très intéressante des THE RENEWED LAMBETH CONVERSATIONS (1).

A la différence de leur première période qui a débuté en 1920, ces Conversations s'orientent maintenant dans la direction préconisée par l'archevêque de Cantorbéry dans son célèbre discours de 1946 à Cambridge, c'est-à-dire celle qui viserait non pas à une Église unie entre anglicans et non-conformistes, mais seulement à « une pleine communion entre eux avec l'abolition non pas de nos divisions mais de leur scandale ». Cette orientation nouvelle est-elle aussi du goût des Églises libres ? Chacune d'elles devrait répondre pour elle-même car les négociations sont engagées avec chaque Église en particulier non pas avec leur Fédération. L'A. croit que ce sont les méthodistes qui accepteraient le plus facilement, à cause de leur origine, le cadre institutionnel de l'Église d'Angleterre.

L'ÉGLISE UNIE DE L'INDE DU SUD continue de défrayer les périodiques anglicans. ANTHONY HANSON, missionnaire de la S. P. G. au Dornakal, est l'auteur d'un article : *The Inauguration of Church Union in South India* (Theology, janvier 1948) qui fait un historique de l'anglicanisme dans ces régions et fait mieux comprendre ainsi la situation des « anglicans orthodoxes » du Nandyal (2).

Signalons encore l'article du Dr. E. R. HARDY, jr., dans *Christendom* (amér.), 1948, nº 1, et enfin, du côté catholique, celui du R. P. J. HAMER, O. P., dans la *Nouvelle Revue Théologique* de janvier 1948.

Le premier synode de l'Église unie à eu lieu à Madras du 5 au 10 mars et en a instauré l'administration définitive. Il a invité d'autres Églises chrétiennes de la région à se joindre à l'union et est entré en pourparlers avec le métropolitain anglican des Indes à propos de questions financières (3).

(1) *Christendom* (amér.) 1948, nº 1 ; cfr Chronique 1947, p. 327.

(2) Cfr *Ibid.*, p. 92. *Faith and Unity* donne des précisions sur l'aide financière que la S. P. G. pourra continuer à apporter dans ces régions.

(3) *SŒPI*, nº 13.

Faith and Unity, n° 20, apporte une documentation et une appréciation sur des négociations d'union entre anglicans et non-conformistes dans l'INDE DU NORD. Leur base doctrinale serait plus acceptable aux anglo-catholiques et se rapprocherait de celle préconisée au Canada (1).

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Branche Foi et Constitution. — Vient de paraître : *The* 1947 *Meeting of the Continuation Committee held at St. George's School, Clarens, Switzerland, August 28th to September 1st* 1947. N° 102 de la série (Christ Church, Oxford ou St. John's Rectory, Washington, Conn., U. S. A.).

En plus de ce que nous relatons en résumé à la p. 93-94 de cette année, la brochure contient les rapports lus aux séances plénières des trois commissions d'études. On prévoit que leurs travaux seront suffisamment avancés pour permettre la réunion d'une conférence œcuménique de cette branche en 1952.

A la place de feu William Temple, le Dr. Y. Brilioth, évêque luthérien de Växjö (Suède), a été élu président du Comité de continuation. Un des membres les plus anciens de cette branche œcuménique, le pasteur CHARLES MERLE D'AUBIGNÉ est mort à Vevey le 29 janvier.

Conseil œcuménique. — En vue de la CONFÉRENCE D'AMSTERDAM le Comité provisoire a lancé une déclaration qui insiste une nouvelle fois sur le fait que le Mouvement œcuménique ne pourra progresser que si chaque Église participante fait pénitence, se renouvelle spirituellement. Il a aussi demandé aux mêmes Églises de prier pour la réussite de la conférence et proposé que le dimanche de la Pentecôte soit spécialement consacré à cette intercession.

Au cours d'une conférence du Département de reconstruction à S. CERGUE, le Dr. VISSER 'T HOOFT a insisté sur deux points :

(1) Cfr Chronique 1946, p. 400.

Le premier concerne l'autorité du futur Conseil œcuménique qui ne pourra absolument pas devenir une espèce de Super-Église ; son unique raison d'être, en effet, est de permettre aux Églises, tout en conservant leur entière autonomie, de se rencontrer en une fraternité où elles apprendront ensemble à obéir toujours plus parfaitement à leur Seigneur. Le second point a trait à la participation des Églises orthodoxes au Conseil ; elles lui sont absolument nécessaires pour réaliser son nom et sa destinée. L'orateur les a dénombrées (les orthodoxes russes de l'émigration, dont certains ont joué un rôle éminent dans le Mouvement, ne pourront participer à la conférence d'Amsterdam que parmi les délégués désignés par le patriarche de Constantinople) et s'est arrêté spécialement au patriarcat de Moscou, lequel est encore toujours à examiner la question de sa participation. Le Comité provisoire lui a fait savoir que si, au moment de la conférence, sa décision n'était pas encore prise, il souhaiterait lui voir envoyer des observateurs (1).

Signalons deux événements importants à l'Institut de Bossey. Le Dr. H. KRAEMER a enfin pu assumer ses fonctions de président le 15 janvier. A cette occasion le Dr. Visser 't Hooft a magnifié encore une fois l'importance de l'Institut. Du 29 décembre au 2 janvier le DÉPARTEMENT DE RECONSTRUCTION a réuni à Bosey des délégués appartenant aux confessions anglicane, luthérienne, réformée, presbytérienne, orthodoxe et vieille-catholique pour examiner la situation des facultés et l'enseignement théologique dans quinze pays européens.

On a proposé au Département d'assumer, en plus de ses autres attributions, celles d'une espèce d'« agence matrimoniale entre les facultés de théologie » pour favoriser des échanges de toute sorte entre elles. L'enseignement théologique devra partout être intensifié. Le Dr. Visser 't Hooft souligna l'importance du rôle des théologiens pour éclairer et soutenir le Mouvement œcuménique (2).

Le Rév. N. Goodall étudie dans un article important les RELATIONS DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE avec le CONSEIL IN-

(1) *SŒPI*, nº 10.
(2) *Ibid.*, nº 1.

TERNATIONAL DES MISSIONS. Il le fait pour le passé et pour le présent, et conclut que les tâches des deux organismes, « les expressions les plus caractéristiques du Mouvement œcuménique moderne », ne sont pas rivales mais complémentaires (1).

Citons enfin l'intéressante opinion du Dr. S. E. MICHELFELDER, secrétaire exécutif de la Fédération luthérienne mondiale :

Il s'oppose à tout interconfessionalisme dont les partisans sont moins des œcuménistes que des « œcumaniaques » et souhaite que le Conseil œcuménique soit avant tout d'Église. « En tant qu'Églises nous pouvons travailler et étudier ensemble sans sacrifier notre identité ou nos confessions. Voilà ce qui est œcuménique comme nous l'entendons » (2).

(1) *The International Missionary Council and the World Council of Churches. Their Present and Future Relationship* dans *The International Review of Missions*, 1948, n° 1.

(2) *LC*, 11 janvier, p. 5.

COURTE BIBLIOGRAPHIE

CHARLES BOYER. — *Réflexions sur le Conseil œcuménique.* Unitas, 1947, 289-294.

A. BRUNELLO. — *La Santa Sede e l'Unione delle Chiese.* Ibid., 339-354.

E. BRUNNER. — *One Holy Catholic Church.* Theology To-Day, 1947.

Y. CONGAR. — *Pour une théologie du laïcat.* Études, 1947, 42-54 ; 194-218.

S. J. GRABOWSKI. — *Sinners and the Mystical Body of Christ according to S. Augustine.* Theological Studies, 1947, 614-667 ; 1948, 47-84.

V. GRUMEL. — *Photius et l'addition du* Filioque *au symbole de Nicée-Constantinople.* Revue des Études Byzantines, 1947, 218-234.

CH. JOURNET. — *Un problème de terminologie : schisme, hérésie, dissidence.* Nova et Vetera, 1948, 52-84.

V. LOSSKY. — *Du troisième attribut de l'Église.* Dieu Vivant, n° 10, 79-89.

EDWIN MCNEILL POTEAT. — *Religious Liberty and the Churches.* Christendom (amér.), 1948, 37-44.

Notes et Documents.

La conférence œcuménique d'Osby (1).

2-6 Août 1947

Nous avons eu l'an dernier, pour la seconde fois depuis la guerre, notre conférence habituelle d'Osby. Nous craignions qu'elle ne marquât un déclin, tant la conférence précédente avait été chargée de bénédictions, riche en pensées nettes et en cordialité. Mais de l'avis de tous cette dernière conférence a été plus réussie.

Qu'il soit permis à l'auteur de ces lignes de décrire certains traits de l'organisation de ces conférences, car elles suivent chaque année les mêmes dispositions, et emploient la même méthode.

1. La conférence commence toujours le samedi soir. La Confirmation qui est alors conférée ne constitue pas un élément de la Conférence, mais crée une atmosphère caractéristique de jeunesse, de printemps, d'espérance pour l'avenir. Les trains venant du Nord et du Midi arrivent précisément à 3.30 h., et à 4 h. a lieu la Confirmation. Souvent les hôtes tombent en plein dans la procession, magnifique avec ses croix, tous les garçons en noir et les filles en blanc. Les Vêpres du samedi ouvrent le congrès. Il y a une grande procession de tous les confirmés, des cierges, des croix, des bannières ; en dernier lieu marchent tous les membres, dans leurs vêtements liturgiques ou ecclésiastiques. Après Vêpres nous avons, tous les soirs de la conférence, un ou deux sermons, prononcés par des membres de la conférence. A 8.30 h. nous chantons Complies, comme nous le faisons tous les soirs de l'année. Et à la nuit tombée, on peut voir les congressistes se promener au clair de lune dans le parc et les jardins du presbytère, ou entretenir des conversations animées dans la bibliothèque verte et le salon rose. Comme le dit un membre, admirant le site merveilleux et tout idyllique : « Il y a non seulement de l'ascèse, mais aussi du romantisme dans l'œcuménisme ! » C'est dans ce cadre que les relations sont nouées ou rétablies, dans un esprit d'adoration à l'église, à la faveur de la paix et de la chaleur du foyer.

(1) Cfr *Irénikon*, 1947, p. 194-201. Comme l'année passée nous publions cette relation avec gratitude et à titre documentaire (N.d.l.R.).

Le lendemain matin, nous nous sommes réunis à 9 h. pour dire Matines suivies de Laudes. Prime est dite, comme tous les dimanches matin, avec les enfants du catéchisme, et Tierce est récitée en particulier. A 10.30 h. tous les membres de la conférence, ainsi que tous les nouveaux confirmés, se rejoignent peu à peu dans l'aile ouest du presbytère, et quand à 11 h. sonnent les cloches, un impressionnant cortège d'ecclésiastiques de différentes confessions se rend à l'église pour célébrer la Sainte Messe très solennellement avec diacre et sous-diacre. L'après-midi on fait un tour sur le lac, et le soir, de nouveau Vêpres et Complies avec deux sermons entre les deux offices. Nous avons le même horaire tous les jours, sauf les modifications suivantes pour les jours de semaine : 8.30 h. Matines, 9 h. Laudes et Messe, 2 h. Sexte. Laudes et Complies sont récitées ou chantées tous les jours de l'année, et la paroisse prend une part de choix dans la liturgie de la conférence rendant tout vivant par son plain-chant et ses cantiques joyeux. Tel est le cadre liturgique de la conférence, cadre qui s'est démontré plus qu'un cadre : il lui a donné, à toute la conférence, un caractère particulier de sanctification, d'adoration, de vie en présence de Dieu. Elle est, en ce sens, une conférence liturgique. La Conférence prend de ce seul fait un caractère achevé, elle reste très précise dans ses limites temporelles ; tout y est gardé en bon ordre, l'ordre saint de la prière.

2. Nous avons chaque jour deux conversations. Nous avons ici aussi des arrangements très particuliers. Il n'y a pas de pupitre. Nous ne nous tenons pas dans une salle de conférences. Il n'y a pas de présentations. Nous nous asseyons tous en cercle, comme pour une conversation ordinaire dans un salon, et nous avons eu chaque année un temps si beau, que nous avons tenu séance dans une sorte de chapelle en plein air dans le jardin du presbytère, à l'endroit où le curé a coutume de dire Sexte chaque jour sauf en hiver. Il s'y trouve un crucifix en bronze attaché à une grosse croix en bois de chêne, fixée à un bouleau, un prie-Dieu, et un cercle de hauts tilleuls. Un des membres préside à chaque conversation (trois heures) et demande à l'un des assistants de présenter pendant dix minutes ou un quart d'heure une courte relation de la doctrine de son Église sur le sujet de l'entretien. Après cela, on laisse la parole à d'autres membres qui désirent eux aussi présenter la doctrine de leur Église, poser des questions, ou bien discuter certains points. Pas de silences pesants, le temps sera toujours trop court. Chaque minute est bien remplie : une richesse inaccoutumée de pensées, d'idées bien agencées, d'entente mutuelle et d'éclaircissements réciproques sur

les doctrines, d'interprétations nouvelles et exactes, de possibilités données pour mieux s'expliquer et pour redresser des fausses conceptions, caractérise tous ces entretiens, qui ont été animés parfois par une très sûre connaissance théologique et un désir ardent de la claire lumière de la vérité et de l'unité de l'Église. Nous avons toujours trouvé possible une entente beaucoup plus grande que nous ne l'avions espéré. Et nous avons constaté souvent que nous avions interprété la doctrine de l'autre partie d'une manière erronée, ou que nous ne connaissions pas exactement telle doctrine qui nous était cependant — nous le pensions — familière depuis des années. C'était le cas par exemple pour l'infaillibilité du Pape, à la dernière conférence.

3. Le thème de la conférence était l'*Ordre*. En six conversations, nous avons discuté : 1) l'origine de l'Ordre ; tous admirent son origine de droit divin ; 2) l'essence de l'Ordre ; nous avons constaté que nous le considérions tous comme un ministère liturgique, pastoral et doctrinal (sacrement, juridiction et magistère) ; 3) la validité ; ici nous trouvâmes qu'aucun ministère n'est valide que dans sa propre Église, ou encore pour autant que d'autres Églises l'ont reconnu ; ce qui veut dire que nous ne pouvons aller plus loin que cela pour le moment ; 4) la succession apostolique, qui fut considérée comme la pierre d'angle dans tout le travail œcuménique ; 5) organisation primatiale et épiscopale et système d'autocéphalies, où nous eûmes une information précieuse sur la doctrine catholique romaine de l'infaillibilité ; 6) Unité et Ordre, où nous envisageâmes différentes conceptions de l'Unité finale. Puisque la Conférence n'avait aucun caractère officiel, nous n'avons établi aucunes résolutions, aucun protocole, et nous n'attendions aucun résultat visible et concret sous la forme d'un pas vers l'Unité. Tout pas de cette nature, entre la plupart des Églises représentées, est encore bien lointain, mais il pourrait être fait par l'une ou l'autre. Si nous examinons la situation œcuménique et considérons l'unité organique en une Église comme le but, nous pourrions peut-être fixer les six étapes suivantes vers l'Unité :

1) *Contacts personnels, connaissance personnelle et sympathie personnelle.* C'est le premier pas, très éloigné, certes, de l'Unité finale, mais d'une certaine importance, qui sera évidente si nous considérons la situation là où cette première conquête œcuménique n'a pas encore été faite : isolement personnel, ignorance personnelle, incompréhension génératrice de suspicion, inimitiés personnelles. *Résultat :* possibilité de conférences non officielles.

2) *Information mutuelle sur nos diverses confessions.* Voici le second pas : Moi, membre de l'Église de Suède, je suis admis à faire des conférences sur mon Église à des catholiques romains, par exemple. *Résultat :* conférences officieuses où l'orateur parle au nom de son Église et comme représentant de son Église, et non comme simple particulier. Toutefois ces conférences ne sont pas publiques, mais réservées seulement à des membres invités, aucune Église n'est représentée officiellement, mais les membres peuvent y participer avec l'approbation des autorités ecclésiastiques.

3) *Reconnaissance mutuelle, partielle ou complète.* Ici un certain accord est réalisé. On constate que l'on professe par exemple la même doctrine de la Sainte Trinité, ou la même doctrine sur les natures de Notre-Seigneur. Cet accord, même limité, est donc le résultat de la recherche de part et d'autre. Mais on peut pousser l'accord plus loin. *Résultat :* Étude de la théologie de l'autre Église ; une connaissance plus étendue des doctrines dans les différentes parties de la Chrétienté.

4) *Un certain degré de collaboration,* par exemple en vue d'une prise de position commune devant les problèmes moraux de nos jours, de la manifestation de principes chrétiens communs contre le monde sécularisé. Échanges de prédicateurs. Le *résultat* doit toujours être en rapport exact avec le degré de reconnaissance, et ne pas aller au delà ; conférences officielles.

5) *Intercommunion* après reconnaissance des Ordres de l'autre partie, et accord sur tous les points essentiels de Foi et de Constitution. *Résultat :* Communion entière entre deux Églises, qui cependant restent distinctes et ne forment pas encore une seule et même Église.

6) *Unité organique,* une Église avec une tête. Toutefois on pourrait conserver des caractères locaux, mais l'accord entier serait fait sur tous les points d'importance essentielle. C'est uniquement lorsque ce stade est atteint qu'il y a unité réelle et pas simplement communion. Il est difficile d'imaginer un autre centre pour l'unité de l'Église que Rome, Rome non géographiquement parlant, mais historiquement. *Résultat :* L'accomplissement de la prière du Seigneur : *Ut omnes unum sint.*

Au demeurant, il faudrait se souvenir toujours dans le travail œcuménique, que nous ne pouvons passer d'un coup du premier stade au sixième. D'habitude nous devons marcher très modestement avec beaucoup de patience d'un stade au suivant. A Osby nous sommes arrivés peut-être au troisième. Ici il peut arriver, et il arrive de fait

que les divergences s'accusent plus nettement. Il est toujours bon de les établir en toute clarté pourvu que règne la charité du Christ. Nous estimons tous que nous avons toute raison de remercier Dieu de ce que cette charité fût présente ici, même dans la discussion des divergences.

4. Les membres de la conférence n'étaient pas nombreux, mais représentaient de nombreuses Églises. De l'Église catholique romaine, le R. P. MAURICE VILLAIN, mariste, professeur à Lyon, et le R. P. M. DE PAILLERET, O. P., de Lund ; des Églises Orthodoxes, l'Archimandrite ALEXIS VAN DER MENSBRUGGHE, de Paris, et le Doyen GEORGI KARMLA, d'Esthonie ; de l'Église d'Angleterre, le RÉV. C. B. MOSS, D. D. ; de l'Église épiscopalienne écossaise, les chanoines N. J. COCKBURN, vice-prévôt d'Édimbourg, et HODGKINSON de la cathédrale de Perth ; de l'Église protestante épiscopalienne des États-Unis, le Rév. M. WHITEACKER ; de Finlande, le RÉV. F. WAINI ; du Danemark, les RÉV. SV. BORREGARD, B. BARSÖE et Hans JUSTESEN, cand. théol. ; de Suède, les Rév. H. ODEBERG, D. D., D. Ph., professeur à l'Université de Lund, baron KJELL BARNEKOW, D. D., HUGO VILNY, lic. theol., et quelques autres.

Nous espérons organiser une conférence semblable l'an prochain, avec la grâce de Dieu. Tout lecteur de cette relation y est invité. Le thème des conversations de l'an prochain sera probablement les Sacrements, mais ce n'est pas encore décidé. Les difficultés de tout voyage rendront sans doute la rencontre difficile, mais nous espérons pourtant revoir la même conférence, avec les membres anciens et quelques nouveaux, rassemblés le second ou le troisième dimanche d'août ; et quiconque lit ces lignes est invité à envoyer ses questions sur la conférence ainsi que sur la nature ou la vie de l'Église suédoise.

Orate pro nobis, fratres ! GUNNAR ROSENDAL.

Bibliographie.

DOCTRINE

Austin Farrer. — Finite and Infinite. A philosophical Essay. Westminster, Dacre Press, 1943 ; in-8, XII, 300 p., 20 sh.

La façon dont sont abordées ici et mises en valeur les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu a déjà provoqué une fructueuse discussion. Les thomistes, dit l'A. (qui est anglican), possèdent les vrais principes pour résoudre les problèmes de la théologie rationnelle, mais leur aristotélisme rigide et leur insistance sur la possibilité d'une démonstration irréfutable rebutent les penseurs modernes, qui, par réaction, évitent le sujet. La démonstration dispose de plus de ressources que le seul raisonnement syllogistique ; le pur syllogisme détache la pensée de ses racines qui plongent dans l'expérience. On s'efforce donc dans ce livre de donner à la doctrine de l'*analogia entis* une forme et une application qui soient liées davantage à l'ensemble du mécanisme de l'esprit. Toute argumentation de l'existence de Dieu devant partir du monde des choses finies, il s'agit de voir en celles-ci non seulement des éléments coexistants, mais des composés dont la composition a une raison d'être, une « coïncidence transcendante ». Tandis que la première partie expose ce point de vue (étude de la théologie rationnelle), la seconde donne une analyse de l'être fini (la volonté, le moi, les autres *cognoscibilia*). Elle occupe les deux tiers de l'ouvrage. La troisième partie donne un examen et une classification des différentes preuves, pour autant qu'elles conduisent à « l'intuition cosmologique », c'est-à-dire à une appréhension de Dieu comme l'être en qui la composition des choses finies a son unité transcendante. On y arrive donc par une espèce de « bond intuitif » (p. 262). Cet accent mis sur l'aspect intuitif plutôt que sur l'aspect discursif des arguments de l'existence de Dieu, en reléguant le syllogisme au rôle d'illustration analogique, nous semble sous cette forme justifié et digne d'attention. Car, comme le dit le P. de Finance, la créature « si elle ne coïncide pas avec le tout, elle garde pourtant comme un vestige dynamique de la totalité » (*Cogito cartésien et réflexion thomiste*, p. 8.). — C'est ce « dynamisme du vestige » qui échappe nécessairement au pur syllogisme, d'où son indigence de démonstration. D. T. S.

M. Nédoncelle. — La Philosophie religieuse de John Newman. Strasbourg, Sostralib, 1946 ; in-8, 325 p.

Les principaux chapitres de cet ouvrage sont : l'Être humain, l'Être divin et ses attributs, la Foi surnaturelle et sa psychologie, la vie et le

développement de la vérité dans l'Église. Ce sont les grands thèmes qu'on rencontre dans l'œuvre de Newman et à certains desquels il consacre parfois un ouvrage entier, comme le livre sur le *Development* et la *Grammar of Assent*. M. Nédoncelle a synthétisé de façon remarquable les éléments de ces idées épars dans l'œuvre entière du grand penseur. Seulement Newman le plus souvent décrit des états d'âme, des intuitions, un sens du Divin ; « Moi et Dieu », disait-il. De mille manières Newman révèle son sens pour la présence de Dieu dans la nature, dans l'homme, dans l'histoire (très souvent c'est là sa foi) ; son sens pour la vie de Dieu dans l'Église (c'est là le développement) ; son sens pour un renouveau continuel malgré les épreuves et les faillites (c'est le secret de sa confiance dans l'éducation). Newman ressent une révérence pour les choses, pour les hommes et surtout pour les chrétiens anglicans ou catholiques. Ce côté échappe à toute analyse ; seuls de très larges extraits décèlent ce trait de sa personnalité. D. T. B.

Kard. Newman. — **Apologia pro Vita sua**. Préf. du Dr. A. Bellemans. Beringen, Heideland, 1946 ; in-8, XXVIII-276 p.

La traduction est faite non sur la première édition de 1864, allégée de ses éléments trop polémiques par Newman lui-même dans la deuxième édition ; ni sur la récente édition 1946 avec de trop copieuses notes, mais sur l'édition de 1910. Il est heureux que cet ouvrage fondamental soit à la portée du public flamand. D. T. B.

R. J. McHugh. — **Newman on University Education**. Clonskeagh, Browne et Nolan, 1944 ; in-8 ; XLVIII-167 p., 5/6.

Les discours, causeries, études prononcées ou écrites par Newman durant son séjour à Dublin, passent à juste titre pour une des meilleures parties de son œuvre littéraire. Déjà alors il affirmait que l'éducation seule pouvait empêcher le monde d'aller à l'athéisme. Nous avons ici quatre de ces discours et quatre études mises en valeur par une introduction appropriée. D. T. B.

René Thibaut, S. J. — **Le sens de l'Homme-Dieu**. (Museum Lessianum, Sect. théol., 37). Bruxelles, Éd. Universelle, 1946 ; in-8, 170 p.

En réaction contre les apologétiques classiques trop a priori, cette étude invite l'incroyant à accepter le Christ, en lui démontrant que le surnaturel apparaît à l'évidence dans le clair-obscur voulu qui entoure la personne et les gestes du Sauveur. L'enquête se fait en deux étapes : *Le signe voilé*, où l'A. se propose d'assombrir au plus fort son tableau de l'enveloppe d'incertitude sous laquelle le Sauveur se cache, afin de s'assurer un triomphe plus aisé dans le *voile significatif*, destiné à montrer la portée révélatrice de cette providence. Le voile était nécessaire pour assurer la « liberté de la foi », le sens du voile est de révéler la charité

de Dieu. L'Ancien Testament présente en effet un Dieu tout-puissant, exigeant et juste qui promet le salut, mais le Nouveau Testament révèle le Dieu-charité qui se manifeste dans son Flis pour opérer le salut. Quelques expressions sont peu réussies, comme le Christ « mort et enterré », « fait chair morte », « les successeurs de Jésus-Christ », « la Trinité humaine : Jésus, Marie, l'Église ». D'autre part, prétendre que « jusqu'à la parousie glorieuse, l'image que nous devons conserver de l'Homme-Dieu est le crucifix », c'est mésestimer la Résurrection. Une meilleure compréhension du Christ glorieux, de son action personnelle dans l'Église conjointement au Saint-Esprit, aurait intégré dans la synthèse « le sens trinitaire de l'Homme-Dieu », refoulé en épilogue. — Une page à reprendre aussi au point de vue unioniste (p. 97) : « Il y a des divisions qui sont nécessaires comme il est nécessaire que le scandale arrive, mais le Christ les a maudites... Mais il y a d'autres divisions voulues de Dieu, et qui voilent pourtant, pour beaucoup d'âmes, le divin caractère du Christ ou de son Église. Ce sont les schismes... » Travailler contre le schisme serait donc, ni plus ni moins, travailler contre la volonté de Dieu. De plus, la conception orientale de l'Église, dont le sens a échappé à l'A., est traitée fort cavalièrement (p. 98). A côté de tout cela, il reste encore que l'A. verse trop dans l'hypothèse et l'opinion personnelle sans appui traditionnel suffisant, pour faire de l'apologétique vraiment solide. D. M. F.

L. M. Dewailly, O. P. — Jésus-Christ, Parole de Dieu. (Coll. Témoins de Dieu, 5). Paris, Éd. du Cerf, 1945 ; in-12, 144 p., 70 fr.

G. Brillet. — Isaïe. (Même coll., 6). Ibid., 1945 ; 152 p., 85 fr.

Lucien Cerfaux. — L'Église des Corinthiens. (Même coll., 7). Ibid. 1946 ; 116 p., 70 fr.

J. Steinmann. — Job. (Même coll., 8). Ibid., 1946 ; 128 p., 80 fr.

L. Cheminant. — Le Royaume d'Israël. (Même coll., 9). Ibid., 1947 ; 126 p., 80 fr.

Non seulement des hommes ont été des « témoins de Dieu », comme les patriarches, les prophètes, les apôtres, les martyrs mais même des peuples, comme Israël (cfr le fasc. 9, de M. Cheminant), des institutions, comme l'Église, des communautés, comme la première communauté chrétienne de Corinthe, à laquelle M. le chan. Cerfaux, avec sa pénétration et sa compétence bien connues, a consacré le fasc. 7 de cette agréable collection. —Le Christ est non seulement le Messie Rédempteur, il fut prophète, et c'est comme tel qu'il apparaît tout d'abord dans les synoptiques. De plus, il est Verbe et Parole, témoignage par excellence de la divinité. Le P. Dewailly nous l'a montré dans son *Jésus-Christ, Parole de Dieu*. — Le P. Brillet, qui nous avait déjà donné un *Amos et Osée* (cfr *Irénikon*, XVIII, 1945, p. 97), nous présente ici Isaïe et son message. Quant au fascicule sur Job, de M. Steinmann, il a le mérite, avant d'exposer une doctrine, de donner en un raccourci très succinct, mais clair, l'état du problème historique du livre de Job. D. O. R.

A. G. Hebert, S. S. M. — Scripture and the Faith. Londres, The Centenary Press, 1947 ; in-12, 95 p., 5 sh.

Il est triste de constater qu'après deux mille ans de christianisme, il faut encore expliquer aux fidèles que la Bible est le livre par excellence, le livre de la Foi. L'A. de cet excellent petit travail le fait avec ce mélange de science et d'expérience des âmes qui caractérise tous ses écrits. — Après avoir dit que Dieu s'était choisi plus spécialement le peuple d'Israël pour être porteur de son message au monde et que ce peuple n'a pas voulu accepter cette mission jusqu'au bout, l'A. montre que les chrétiens sont les successeurs légitimes de ce peuple saint qu'était Israël et qu'il doit être, lui, fidèle à cette situation privilégiée. Pour faciliter aux chrétiens la compréhension de cette idée, l'Église lui fait rencontrer la Bible à chaque pas, dans l'histoire, dans l'enseignement, dans la Liturgie et dans la vie de tous les jours. A.

Walter Luthi. — La Prophétie de Daniel et notre temps. Traduit de l'allemand par R. de Mestral. Préface de Ch. Brutsch. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1943 ; in-12, 168 p.

Ce petit livre contient douze prédications faites par le pasteur Luthi dans l'église d'Œcolampade à Bâle, aux premiers temps du nazisme. Elles rappellent assez bien la manière des anciennes homélies. L'application qu'y fait l'orateur du livre de Daniel aux temps tragiques qui se préparaient est d'une tenue spirituelle remarquable, et d'une éloquence vraiment profonde : de la vraie éloquence sacrée. Le temps de l'actualité est maintenant passé ; l'épouvantail hitlérien est écrasé ; le colosse aux pieds d'argile s'est brisé. Mais ces pages sont encore à lire aujourd'hui, et impressionneront profondément par leur caractère incisif et très religieux.

D. O. R.

François Amiot, P. S. S. — L'Enseignement de saint Paul (Études bibliques). Paris, Gabalda, 4e éd. revue, 1946 ; in-12, 2 vol. XVI-340 et 264 p., 230 fr.

Les mérites de cet ouvrage ont été vantés à nos lecteurs à propos de la seconde édition. Sa multiplication rapide est un nouveau sujet d'éloge. Les amendements principaux de cette révision concernent la chronologie de l'épître aux Galates, mise en tête de liste, et le commentaire de Phil. 2,5-11, passage christologique fondamental à propos de la kénose. — Rappelons que ce travail synthétise tout l'enseignement de l'Apôtre en quelques chapitres d'une extrême densité et d'une probité rigoureuse, qui mettent en lumière à la fois la richesse complexe de sa doctrine et les perspectives dominantes de sa pensée. D. M. F.

F. X. Murphy, C. SS. R. — Rufinus of Aquileia (345-411): His Life and Works. (The Catholic University of America, Studies in Mediaeval History, N. S., VI). Washington, The Cath. Univ. of Am., 1945 ; in-8, XVIII-248 p.

Sister M. T. Carrol. — The Venerable Bede : His Spiritual Teachings. (Même coll., IX) ; Ibid., 1946 ; in-8, X-270 p.

E. J. Carney, O. S. F. S. — The Doctrine of St. Augustine on Sanctity. (Même coll., Sér. théologique, 91). Ibid., 1945 ; in-8, X-122 p.

L. U. Lucken, F. S. C. — Antichrist and the Prophets of Antichrist in the Chester Cycle. Ibid., 1940 ; in-8, X-158 p.

Alors que la littérature autour de saint Jérôme a toujours été d'une grande abondance, on n'a presque jamais écrit d'ouvrage complet concernant son ami, son émule et finalement son adversaire, Rufin. L'ouvrage du R. P. Murphy vient à ce point de vue combler une lacune ; il en annonce du reste d'autres, notamment, en fin de bibliographie, comme non encore paru, celui de Monica Wagner: *Rufinus the Translator*. C'est comme traducteur en effet que Rufin intéresse le plus la littérature. On le compare toujours à saint Jérôme, qu'on reconnaît plus sûr. — En notre époque où les traductions d'œuvres des Pères sont spécialement remises à la mode un peu en toutes les langues, des études sur les grands traducteurs de l'antiquité sont particulièrement utiles et appréciables. Celle-ci nous a paru très réussie.

Des trois autres dissertations de la *Catholic University of America*, présentées ici, celle qui concerne Bède le Vénérable nous expose la doctrine spirituelle de ce saint docteur dans une synthèse plutôt laborieuse. Le recours aux sources de Bède lui-même, eût gagné à être situé davantage dans la trame générale de la grande et belle littérature de compilation des médiévaux, qui fut une de leurs gloires.

Celle qui est consacrée à saint Augustin nous montre la doctrine augustinienne de la sainteté dans sa théologie polémique tout d'abord (contre les manichéens, les donatistes, les pélagiens) et passe ensuite à l'examen de la grâce incréée et de la grâce créée. — Quant à la dissertation concernant la prophétie de l'antéchrist dans le Cycle de Chester, elle est particulièrement intéressante dans l'exposé qu'elle nous fait des drames apocalyptiques du Moyen âge.

D. O. R.

F. M. Braun. — Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung. Einsieden, Benziger, 1946 ; in-8, 198 p.

Le R. P. Braun publiait en 1942 *Aspects nouveaux des problèmes de l'Église* ; il en donne maintenant une version allemande et remise à jour. Cela valait la peine. L'ouvrage est un objectif *status quaestionis* de son sujet et un utile livre de références. Son point principal est un « nouveau *consensus* » des théologiens protestants dont la nouveauté est, contrai-

rement aux écoles libérale et eschatologique qui l'ont précédé, de retourner substantiellement à Luther. L'Église y apparaît comme une institution de droit humain seulement, devant embrasser tout le genre humain, et que Dieu veut comme instrument de son Royaume pour le temps (*Zwischen den Zeiten* de K. Barth) allant depuis l'Ascension du Seigneur jusqu'à son Second Avènement. Bien qu'une telle ecclésiologie sépare, d'après l'A., ce que l'Incarnation unit sans confondre, elle serait un réel progrès et pourrait servir le rapprochement entre catholiques et protestants. D. C.L.

Le Problème de l'Église. Volume rédigé sous la direction de Maurice Goguel avec la collaboration de : Jean Berton, Marc Bœgner, Gabriel Bouttier, André Jundt, Georges Marchal, Maurice Leenhardt, Robert Will. (Les Problèmes de la pensée chrétienne, 2), Paris, Presses Universitaires, 1947 ; in-8, 195 p.

Le volume se rattache à *Origine et Nature de l'Église* (Cfr *Irénikon*, 20 (1947), p. 233) et est une nouvelle preuve de l'intérêt des milieux protestants français pour le problème de l'Église. Il est envisagé ici sous sa forme institutionnelle et à de multiples points de vue : rattachement à Jésus-Christ ; organisation doctrinale, constitutionnelle, liturgique ; rôle dans le monde ; divisions ; relations au Royaume de Dieu. L'ensemble, bien que provenant de théologiens de diverses obédiences ecclésiastiques, présente une réelle unité, due sans doute à un commun « libre respect » pour la tradition, et se range dans le nouveau *consensus* ecclésiologique qui vient d'être présenté par le R. P. Braun, O. P. En voici la thèse : l'Église n'a pas été voulue telle quelle par le Christ, mais elle n'est pas contraire à sa pensée quand elle est ce qu'elle doit être, c'est-à-dire un instrument humain du Royaume de Dieu, mais mu aussi par l'Esprit de Dieu. Le plus grand danger pour l'Église serait d'oublier ce caractère provisoire et eschatologique, et de se prendre pour une fin en soi.

Tous les exposés, mais spécialement ceux de MM. Goguel et Will, tout en n'apprenant rien de tout à fait nouveau à un théologien catholique de l'Église au courant de la littérature protestante du sujet, stimuleront sa pensée par bien des aperçus originaux. D. C. L.

Roland de Pury. — La maison de Dieu. Éléments d'une ecclésiologie trinitaire. (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, 14). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, s. d., ; in-8, 40 p., 1,75 fr.

R. de P. esquisse une ecclésiologie qui se veut exclusivement biblique et donc prenant au sérieux le Dieu trinitaire. Il se sert pour cela de l'image scripturaire de la Maison de Dieu, bâtie par le *Saint-Esprit* sur le fondement de *Jésus-Christ* pour le *Père :* il retrouve ainsi les *sola fide, sola gratia, sola Scriptura* et *soli Deo gloria* de la Réforme. Dans cette perspective, une importance est attachée au *Filioque* (p. 22). La visibilité de l'Église

implique son service au monde. L'Église, est-il dit en conclusion, n'est vraiment Église que si, ne se contentant pas seulement de le confesser, elle vit le dogme trinitaire (p. 35). D. C. L.

Massey Hamilton Shepherd, jr. — The Living Liturgy. New-York, Londres, Oxford University Press, 1946; in-12, X-139 p., 9/6.

L'A. est membre de l'École théologique épiscopalienne à Cambridge, Mass. Il s'est déjà distingué par d'autres travaux sur la liturgie. En ce petit livre, qui est en même temps historique, didactique et pratique, il veut réunir une grande quantité de données historiques, liturgiques et pastorales ; ce faisant, il apporte aux fidèles comme au clergé épiscopaliens un encouragement à mieux pratiquer et vivre leur liturgie. Les catholiques qui désirent connaître les rites protestants et anglicans trouveront en ces pages nombre d'éléments nouveaux pour eux. Dans l'ensemble de l'ouvrage, l'A. témoigne du respect pour le culte catholique. Il reconnaît que l'actuel mouvement liturgique dans l'anglicanisme et le protestantisme, s'il provient du mouvement ritualiste, doit cependant beaucoup au mouvement liturgique catholique. Il se réjouit de voir des moines de Maria-Laach s'établir à Keyport en New-Jersey et, rappelant le souvenir de William Palmer Ladd, dit que l'union des chrétiens se fera par l'Eucharistie beaucoup plus que par ses ministres. D. T. B.

J. H. Srawley, D. D. — The Early History of the Liturgy. Seconde édition. The Cambridge Handbooks of Liturgical Study. Cambridge, University Press, 1947 ; in-12, XVIII-240 p., 10/6.

La première édition de ce livre parut en 1913. Depuis lors les études sur l'origine et le développement de la sainte messe ont fait de grands progrès et l'A. en a tenu compte. On aurait pu cependant souhaiter voir figurer un peu plus de noms d'origine germanique dans les livres consultés où l'on retrouve surtout les meilleurs auteurs des langues romanes, p. ex., Edmund Bishop, Dom Connolly, Dix, Cabrol, Batiffol, etc., mais guère Baumstark et Jungmann pour n'en nommer que deux. Quand aura paru le *Missarum Solemnia* du dernier, l'A. y trouvera un bon complément d'informations. Il a voulu mettre à la disposition des étudiants des facultés et collèges théologiques un manuel qui leur présente un court et clair résumé de l'histoire de la sainte Cène dans les premiers siècles chrétiens, aussi bien en Occident qu'en Orient. Nous pensons que l'A., qui est chanoine et chancelier de la cathédrale anglicane de Lincoln, a bien atteint son but. D. I. D.

Dom Odon Casel, O. S. B. — Le Mystère du Culte dans le Christianisme. Trad. de D. J. Hild. (Coll. Lex Orandi, 6) Éd. du Cerf, 1946 ; in-12, 192 p.

C.-M. Travers, O. P. — Valeur sociale de la Liturgie d'après saint Thomas d'Aquin. (Même coll., 5). Paris, Ibid., 1946 ; in-12, 332 p.
La Messe et sa catéchèse. (Même coll., 7), Ibid., 1947 ; in-12, 342 p.

Le grand théologien de la liturgie que fut dom Casel, récemment décédé, aura sa place dans l'histoire de la théologie allemande à côté de Moehler et de Scheeben. — C'est le second opuscule de D. C. que la collection *Lex orandi* présente ici aux lecteurs français. Lors de la parution de ses ouvrages en allemand, d'âpres polémiques s'ensuivirent, qui tenaient en grande partie au manque de préparation dans les milieux théologiques d'alors à la pensée vivante de l'ancienne Église. Les persévérants efforts de combat de D. C., d'une part, la maturation progressive des idées d'autre part, font que le public religieux est aujourd'hui beaucoup plus à même que jadis d'apprécier la valeur des théories de D. C. Celles-ci ne sont, du reste, dans un langage souvent touffu et un peu encombré, que les plus pures notions traditionnelles qu'on cherche tant à faire revivre aujourd'hui. Elles sont également dans la ligne de la tradition de l'Église orientale, qui aime tant à souligner ce qu'il y a d'identique entre la passion du Christ et la messe (cfr Boulgakoff, *Le ciel sur la terre* dans le *Sonderheft* « *Die Ostkirche* » de *Una Sancta*, III (1917), p. 51). Les rappels des religions à mystères, sur lesquels se fonde une partie de l'argumentation historique du savant liturgiste, même s'ils ne sont pas du goût de tous, n'infirment en aucune manière la substance de la thèse centrale, qui n'est, en somme, qu'un développement très élaboré de la richesse doctrinale de ses maîtres dans la vie monastique depuis dom Guéranger.

C'est par une longue avenue que l'ouvrage du P. Travers nous mène à la liturgie. L'A. y étudie, à travers l'œuvre de saint Thomas, la nature du fait social, la communication par le signe, la qualité du meilleur signe, la valeur sociale du signe chrétien dans l'Église, c'est-à-dire des sacrements et des sacramentaux. — Ce n'est qu'au terme de cette laborieuse étude, conduite avec beaucoup d'érudition et de patience, qu'on en arrive à voir l'importance sociale de la liturgie dans la vie de l'Église. Faisant contraste avec l'ouvrage précédemment recensé, c'est plutôt par une analyse de l'élément extérieur du mystère chrétien que l'A. arrive à ses conclusions, qui sont la nécessité de rendre à la liturgie sa vraie valeur de « signe », qu'une routine trop traditionnelle a un peu sclérosée. — Une originalité de l'ouvrage est constituée par les emprunts inattendus, et souvent abondants, faits au *Mein Kampf* d'Adolf Hitler.

Le volume *La messe et sa catéchèse* est d'une richesse très dense. Il comporte, outre la quote-part d'une dizaine d'orateurs des sessions de Vanves (1946) dont la plupart très connus (Benoît, Daniélou, Martimort, Roguet, Beauduin, Capelle, Bayart, Féret, Rauch), le rapport de nombreuses discussions. Non seulement la catéchèse de la messe est replacée dans son milieu authentique grâce aux lumières de l'histoire, et à l'effort des théologiens de la liturgie, mais aussi une multitude de questions pra-

tiques, relatives à la célébration sont traitées ou effleurées. La messe elle-même dignement célébrée y apparaît comme la meilleure de toutes les catéchèses. « Les rites sont eux-mêmes signes et révélation de mystères... ; une catéchèse, excellente en soi, perd une bonne partie de son efficacité si elle est faite au cours d'une messe bredouillée... une catéchèse médiocre gagne beaucoup en vertu ... par les rites d'une célébration irréprochable » (p. 291). D. O. R.

Costituzioni del Sinodo Intereparchale, 13-16 octobre 1940. — Grottaferrata, tip. « S. Nilo », 1943 ; in-8, 224 p.

Les Éparchies grecques catholiques de Lungro, Piana degli Albanesi et le monastère de Grottaferrata ont tenu un synode dans le Monastère de Grottaferrata au second dimanche d'octobre 1940, dans le but d'unifier les Constitutions, la jurisprudence et les usages dans le territoire des trois éparchies. — Ces Constitutions synodales sont divisées comme suit : I. Des Personnes ; II Des Sacrements et Sacramentaux ; III Du Magistère de l'Église ; IV Du Culte divin ; V Des biens ecclésiastiques. — Ces Constitutions sont entrées en vigueur à la Pentecôte 1943. — Se conformant au droit oriental, elles introduisent cependant des méthodes et des usages administratifs plus pratiques empruntés aux dicastères romains. D. T. B.

V. Heylen. — Tractatus de Poenitentia. (Theologia ad usum sem. Mechlin). Malines, Dessain, 8e éd., 1946 ; in-12, X-436 p.

Point n'est besoin d'introduire les étudiants et professeurs de théologie à la série des manuels écrits par les professeurs du Grand Séminaire de Malines. Cette nouvelle édition du *de Poenitentia* réunit toutes les qualités de cette collection et sera d'une grande utilité pour tous ceux qui cherchent à s'informer de l'enseignement courant des théologiens pour tout ce qui concerne le sacrement de pénitence. On ne demande pas à un manuel de hasarder de nouvelles théories, aussi n'en avons-nous pas trouvé (ce qui ne veut point dire qu'il ne puisse y en avoir). D'autre part au cours de nos consultations nous avons trouvé des exposés solides, complets et très clairs, p. ex. de la question des distinctions à faire entre consuétudinaires, récidivistes, occasionnaires et leur traitement, pour prendre un exemple entre cent. Nous avons aussi apprécié beaucoup les conseils de pastorale pratique qui abondent tout le long du livre. Nous avouons que nous aurions souhaité voir un plus grand développement sur la vertu de la pénitence et sur l'enseignement des Écritures à ce sujet. D. G. B.

Paul J. Tillich, Theodore M. Greene, George F. Thomas, Edwin E. Aubray, John Knox. — The Christian Answer. Edited and with an Introduction by HENRY P. VAN DUSEN. New York, Scribners, 1946 ; in-12, p. 2, 50 dl.

Après dix ans de « discussions franches et d'échanges de vues » entre personnes s'intéressant à la théologie mais venant d'horizons très différents, six écrivains publient ici les résultats de ce groupe d'études. Il s'agit, essentiellement, de « donner une réponse au monde moderne », réponse qui vaudrait devant l'homme de la rue, car le temps est venu où il faut voir clair, où il convient de fortifier ses propres convictions par des positions similaires d'autres chrétiens et cela en vue de faire face aux temps difficiles que l'on sent venir. Personne ne saurait rester en dehors, en spectateur indifférent dans la tourmente qui s'annonce. Le présent livre sera donc pour beaucoup d'hommes un soutien et une force dans la vie moderne. A.

Roger Latu. — Rome ou Moscou. Doctrine sociale chrétienne ou Matérialisme marxiste. Paris, Bonne Presse, 1946 ; in-12, 198 p.

Série de trente articles de journaux qui analysent les causes profondes du Communisme, ses manifestations, les faux remèdes, les vrais remèdes. La doctrine est indiquée, le choix final est laissé au lecteur.

D. T. B.

Hugh Martin. — Great Christian Books. Philadelphie, The Westminster Press, 1946 ; in-12, 118 pages, 1,50 dl.

Le pouvoir de la Presse et en particulier le pouvoir des livres est immense dans notre monde moderne. C'est pourquoi il importe tant de choisir de bons livres, de bonnes lectures. D'autre part, il est très utile de revenir aux choses essentielles et négliger le fatras. C'est pourquoi l'A. a choisi les livres chrétiens qui lui paraissent les plus dignes d'être lus et médités. Outre les Confessions de saint Augustin il recommande et commente les *Lettres* de SAMUEL RUTHERFORD, *La Pratique de la Présence de Dieu* par le Frère LAURENT, *Le Progrès du Pèlerin*, de JOHN BUNYAN, *Un sérieux Appel*, de WILLIAM LAMB, *Une Enquête* de W. CAREY et l'*Anneau et le Livre* de BROWNING. Ces livres traitent des rapports intimes entre Dieu et l'âme, du péché et du salut, de l'appel de Dieu et de la réponse humaine. Ces considérations nous ramènent au cœur des choses et nous engagent à prendre nos responsabilités spirituelles. A.

Jacques Perret. — Latin et culture. Bruges, Desclée De Brouwer, s. d. ; in-12, 288 p., 75 fr.

Professeur à la Faculté des Lettres de Lille, M. J. P. aime beaucoup ses auteurs latins, et c'est à les faire goûter et aimer comme ils l'ont été par le passé que vise son livre. On y trouvera une étude critique de l'enseignement traditionnel du latin fondée sur la vivante expérience d'un maître et la fine psychologie d'un humaniste conscient de la valeur profonde des études latines. D. E. L.

José Vives. — Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda. Barcelone, Consejo Superior de Inv. Cient., 1942 ; in-8, 298 p., XX pl. h-t., 1 carte.

L'auteur a jugé que le moment était venu de donner un inventaire complet des inscriptions chrétiennes espagnoles, limitant son champ d'investigation à la fin du VIIe siècle. On n'avait jusqu'à maintenant que l'œuvre de E. Huebner, *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, Berolini, 1871. E. Diehl dans ses *Inscriptiones latinae Christianae veteres* (1912) en avait donné quelques nouvelles. Depuis lors plus de deux cents autres ont été découvertes. L'inventaire de Vives présente toutes indications, tables et répertoires qui en font un ouvrage scientifique. On pourra ainsi relever les inscriptions grecques, les termes liturgiques, les noms de saints (un bon nombre d'Orient) et bien d'autres renseignements historiques, civils et religieux, touchant les églises, la hiérarchie, même la croyance chrétienne. C'est un répertoire indispensable à qui veut étudier l'Espagne des sept premiers siècles. D. Th. B.

HISTOIRE

Friedrich Engel-Janosi. — The Growth of German Historicism. (J. H. Univ. Stud., 262, 2). Baltimore, Hopkins, 1944 ; in-8, 102 p.

Cet essai est le résumé de leçons données par l'A. à la *Johns Hopkins University* de Baltimore en 1940-41, en vue de réorienter la science historique américaine, trop exclusivement soumise au pragmatisme historique, vers une compréhension plus pleine et mieux fondée des événements dans une philosophie de l'histoire. Il est vrai que l'historicisme offre une issue. Aussi l'A. l'a soumis à un examen chez quelques uns de ses représentants allemands. Œuvre instructive. D. B. S.

Nicolas Berdjaev. — L'Idée russe. (Les problèmes fondamentaux de la pensée russe du XIXe et au commencement du XXe siècle) (en russe). Paris, YMCA Press, 1946 ; in-8, 260 p.

La grande carrière spirituelle de B. vient de s'achever dans une gloire à peu près mondiale. C'est avec émotion que nous recensons son avant-dernier livre (traduit en anglais déjà) en attendant de le faire pour son dernier. Il est spécialement caractéristique de sa pensée, au centre de laquelle a été la destinée de la Russie. Pour B. celle-ci, au moins au cours du XIXe et XXe siècles, est l'eschatologie préparée *activement* par l'homme et donc l'instauration sur terre du Royaume de Dieu, le théandrisme. Le communisme contemporain est une déformation athée (*andro*théique) de la même idée et, espérait B., rien qu'une étape de sa dialectique eschatologique.

A la p. 195 l'A. prévoit, de la part d'historiens positivistes, le reproche de faire un choix arbitraire dans l'histoire de la pensée russe ; il y répond : « Mais on ne peut dessiner le visage intelligible d'un peuple qu'à l'aide d'un choix, en pénétrant intuitivement dans ce qu'il a de plus expressif et de

plus significatif ». Cette réponse ne nous convainc pas tout à fait, et puis, nous aurions aimé voir définir avec plus de précision l'influence allemande dans l'« idée russe », et aussi l'aveu d'une totale incompréhension pour la nature de la théologie plutôt que des critiques assez peu intelligentes à son égard. D. C. L.

George Branson. — The Church of England. Its Way, Truth and Life. With Foreword by the Lord Bishop of London. Londres, Faith Press, 1946 ; in-12, 9 sh.

Prenant comme point de départ de son exposé les questions que se posa un chrétien d'Afrique centrale devant la situation chrétienne de l'Angleterre au cours d'une visite dans ce pays, l'A. brosse un tableau classiquement anglo-catholique de son sujet, en trois parties : *La Voie* (nécessité de l'élément institutionnel du christianisme) ; *La Vérité* (les symboles de Foi et les XXXIX Articles, qui n'en sont qu'une interprétation « provinciale » due aux circonstances du XVIe siècle) ; *La Vie*.

L'évêque anglican de Londres rend hommage à la clarté de cette espèce de catéchisme. D. C. L.

J. McLeod Campbell. — Lambeth Calls. The Anglican Communion To-day. A Unified Statement. With an Introduction by His Grace the Lord Archbishop of Canterbury. Londres, Church Assembly, 1947 ; in-8, 128 p., 3/6.

Le Chanoine Campbell écrit, dans un style imagé et avec la compétence qu'on lui connaît, ce qu'il faut savoir de l'état intérieur et extérieur de la Communion anglicane mondiale pour bien comprendre l'importance de la prochaine conférence de Lambeth. Nous y avons appris entre autres que cette communion aura une espèce de séminaire interanglican à Cantorbéry, et des représentants ecclésiastiques entre ses différentes provinces. Quant au caractère même de la Communion, il correspond à celui que le Dr. Fisher a exposé dans de récents discours dont la Chronique a rendu compte en son temps. La brochure est illustrée d'une image du palais de Lambeth sur la couverture et de la chaire de saint Augustin de Cantorbéry hors texte. D. C. L.

Miscellanea Giovanni Mercati. Vol. III. Letteratura e storia bizantina. (Studi e Testi, 123). Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1946 ; gr. in-8, VII-508 p.

La direction des *Studi e Testi* a voulu honorer dignement son Éminence le cardinal Mercati lors de son 80e anniversaire en lui offrant six gros volumes de *Miscellanea* dont nous présentons ici le 3e qui contient 22 articles de différents byzantinologues. Le Bibliothécaire et Archiviste de la Sainte Église Romaine qui a tant contribué aux progrès des études unionistes et byzantines méritait bien cet hommage. Signalons ici les articles qui méri-

tent l'attention de nos lecteurs. Mgr Devreesse, *Le cinquième concile et l'œcuménicité byzantine* (p. 1-15) montre que ce que la tradition byzantine désigne par « le cinquième concile » comprend deux synodes réunis à Byzance, l'un en mai-juin 536 contre les monophysites, l'autre en mai-juin 553 contre les Trois-Chapitres ; entre ces deux conciles est venu s'insérer un anathème lancé contre Origène, puis, on ne sait comment, un autre contre Didyme et Évagre qui troublaient tous les trois la paix de l'empire et surtout celle du basileus par l'intermédiaire des moines du temps. *Œcuménique* avait alors le sens de « convoqué par le seigneur de l'*οἰκουμένη*, le basileus des Romains ». G. Garitte, *Deux manuscrits italo-grecs* (p. 16-40), raconte comment, « avec la permission de Dieu et la coopération du diable », Raymond, vicaire du pape en Campanie, premier évêque du Mont-Cassin et ancien moine de Cluny, prohibait le rite byzantin en Calabre (*οὐδεμίαν ἀκουλουθίαν γρῆκον*) ; tous les Grecs eurent à se raser la barbe et toute la Calabre fut interdite pendant 29 jours. Heureusement la mesure vexatoire qui concernait les diocèses de Bova, Oppido et Gerace, fut bientôt rapportée par le même évêque. Le P. Strittmatter, O. S. B., *Liturgical latinisms in a Twelfth Century Greek Euchology* (p. 41-64), donne le texte de quelques infiltrations latines dans la bénédiction des Rameaux et dans le rite du baptême dans un ms. provenant de la cathédrale d'Otrante de 1177. Remarquons qu'il faut laisser au mot *σταυρίον* sa signification ordinaire : la petite croix de baptême suspendue autour du cou par le prêtre, appelée chez les Russes « croix du corps ». Le P. Candal, S. J., *Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia* (p. 65-103), discute les arguments et les conséquences de cette doctrine. Dans *Les documents athonites concernant l'affaire de Léon de Chalcédoine* (p. 116-135) du P. Grumel, A. A., apparaît l'intérêt de ces pièces oubliées et éditées dans *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 20 (1900) : Alexis Comnène y figure sous un jour bien moins favorable que dans l'*Alexiade*. Dans *Georges le Métochite, ambassadeur de Michel VIII Paléologue auprès d'Innocent V*, (p. 136-146) du P. H.-M. Laurent, O. P., nous voyons les efforts de ce pape pour organiser une croisade avec l'aide du basileus et surtout les obstacles qu'on y fit. C. Giannelli, *Un progetto di Barlaam per l'unione delle chiese* (p. 157-208), édite et commente deux discours d'un intérêt assez actuel du moine calabrais encore orthodoxe, dont le premier *Sur la concorde* est adressé à *des « Romains » et à des Latins*, l'autre au synode de Byzance. Barlaam y propose des concessions de part et d'autre et se dit bien convaincu que la vraie voie de l'union n'est pas la discussion. Il existe de lui encore deux autres discours latins sur le même sujet (P. G., t. 151). Le P. Hofmann, S. J., *Papst Kalixt III und die Frage der Kircheneinheit im Osten*. (p. 209-237), retrace l'activité bienfaitrice de Calliste III surtout vis-à-vis des prélats orientaux restés fidèles à l'union de Florence. Le pape réitéra l'obligation pour les Grecs de la récitation du *Filioque* dans le symbole de la Liturgie. Mentionnons encore *Autour du Chronicon Maius attribué à Georges Phrantzès* (p. 273-311) du P. Loenertz, O. P. ; *Une nouvelle invention au compte de Constantin Palaeocappa : Samo-*

nas de Gaza et son dialogue sur l'Eucharistie (p. 342-359) du P. Jugie, A. A.; *L'investiture des patriarches de Constantinople au Moyen Age* (p. 368-372), de M. Louis Bréhier ; enfin *Le titre de patriarche œcuménique et Michel Cérulaire. A propos de deux de ses sceaux inédits* (p. 373-396) du P. Vit. Laurent. A. A. ; le premier sceau et ceux de ses prédécesseurs ne portent pas encore ce titre ; le 2e et ceux de ses successeurs le mentionnent. Le Père conclut : « ... il se peut, en définitive, que le titre ait fini par signifier à ses yeux ce que ses partenaires latins lui reprochèrent à tort d'y voir, une affirmation de la juridiction universelle à laquelle une ambition démesurée le poussait irrésistiblement ». Peu auparavant : « Celui-là (le Michel Cérulaire du premier sceau) n'aspirait qu'à être une sorte de théocrate, à la fois prêtre et roi, que l'Occident n'intéressait que parce qu'il le rencontrait en travers de sa route. Au spirituel il se complaisait dans la dyarchie Rome-Constantinople fondée sur la séparation des pouvoirs et l'indépendance mutuelle. C'est ce potentat oriental que symbolise à merveille l'effigie de saint Michel représenté dans l'attitude triomphale de l'empereur victorieux. Le choix du thème trahit l'arrière-pensée de domination qui travaillait Cérulaire, mais circonscrit aussi du coup à l'empire ses prétentions au spirituel ». Que n'aurait dit le P. Laurent si les sources nous affirmaient que Cérulaire conduisait une armée comme ses partenaires latins, saint Léon IX lui-même en tête ?

Rassemblons ici quelques remarques éparses trouvées dans ces Miscellanea. Notons 1° le fait de beaucoup de contacts pénibles des Byzantins avec les Latins en Orient ; 2° « l'attitude prise par Rome dans cette question (des rits) et le souci constant que les papes eurent d'imposer à l'Orient les usages liturgiques occidentaux » (p. 155, n. 73 ; autres exemples, p. 31-40 ; 210-212) ; rappelons aussi seulement l'histoire de Chypre (p. 179) ; 3° le fait que — à un moment où dans le problème de l'Union on ne peut pas encore distinguer ce qui relève de la politique et ce qui appartient à la religion — le pape parle à des envoyés du basileus comme un partisan, sinon comme un serviteur, de leur ennemi juré (Charles d'Anjou) qui se prépare à reconquérir la ville du Bosphore à son profit après la chute de l'empire latin. Clément IV menaça, en 1267, Michel VIII, pour l'amener à l'union, de déchaîner contre lui le roi de Sicile ; deux ans après la réalisation de l'union à Lyon, Innocent V l'avertit qu'une guerre qu'il estimait justifiée, lui serait déclarée, s'il n'acceptait pas de livrer aux princes latins la meilleure part de l'empire (p. 147-154). Faut-il alors s'étonner de ce que 1° les Byzantins se soient montrés souvent très réservés à s'acquitter de leur devoir de détruire la désunion, œuvre du diable et des passions humaines et à procurer la paix des Églises, œuvre surtout du Saint-Esprit (p. 179); 2° les empereurs, surtout après la malheureuse expérience de Michel VIII, doivent prendre beaucoup de précautions vis-à-vis de leurs sujets lors des négociations avec la cour papale ; Andronic III, p. ex., envoya Barlaam en secret à Avignon, de peur qu'il ne fût assassiné, dit le moine calabrais ; 3° les empereurs font passer au premier plan leurs tentatives

auprès des papes et princes latins pour aboutir à une action concertée contre l'ennemi commun de la croix (p. 171-176) ?

Les papes eurent tendance à s'exagérer le pouvoir impérial et jugèrent fort douteuse la pureté des intentions des empereurs byzantins. Ils attribuèrent le plus souvent à la perfidie du souverain l'hostilité de ses sujets contre les Latins, lui reprochant de vouloir, par une violence calculée, faire avorter l'union (p. 148, n. 40). D. I. D.

Theodor Schnitzler. — Im Kampfe um Chalcedon. Geschichte und Inhalt des Codex Encyclius von 458. (Analecta Gregoriana, Vol. XVI, Series fac. theol., sectio B, N. 7). Diss. Rome, Université Grégorienne, 1938 ; in-8, IV-132 p.

Le *Codex encyclius* est le résultat d'une encyclique impériale adressée dans l'automne 457 par Léon I[er] à tous les métropolites avec l'instruction de réunir leurs synodes provinciaux où les évêques devaient se prononcer sur le concile de Chalcédoine attaqué par l'usurpateur et homicide Timothée d'Alexandrie. Ce concile « par correspondance » dont on ne saurait surestimer l'importance fut déjà traduit en latin sur l'ordre de Cassiodore. L'empereur fut amené à procéder ainsi en partie à l'instance de saint Léon I[er] et à employer une *districtior constantia* vis-à-vis des eutychiens qui avaient trouvé des appuis à Byzance, entre autres chez l'alain Aspar, le *magister militum praesentialis* auquel le tribun Léon dut le trône impérial. Les réponses des synodes dont une est due à Diadoque de Photicé nous montrent l'épiscopat sous ses différents aspects et dans sa vie ordinaire. Le 28[e] canon de Chalcédoine est déjà appliqué (sur les prérogatives de la ville impériale). L'A. nous montre l'influence du *Codex* dans les controverses suivantes et expose l'histoire du texte et de sa traduction latine.

Dans le *Inhalt* il étudie la doctrine de l'Incarnation, celle de l'autorité ecclésiastique (le concile, les patriarches, le pape) et surtout la théologie de l'empire, la partie la plus accentuée. Ici les évêques développent surtout le thème indiqué par saint Léon I[er] dans une lettre à Théodose II : « *vobis non solum regium, sed etiam sacerdotalem inesse animum gaudeamus* » (P. L. 54, 735 A). L'empereur devient *arma et nervi Ecclesiae*, le chien de garde du troupeau du Christ, *princeps militiae Christi*, chef de l'Église. N'oublions pas que beaucoup de ces idées sont inspirées par des textes de l'Ancien Testament qui était considéré comme ayant autorité même dans ces matières-là. Il ne semble pas qu'on puisse déjà parler alors d'une *Entfremdung von Rom* et d'une *verschmähte römische Zentralgewalt*. D. I. D.

Steven Runciman. — The Medieval Manichee. A Study of Christian Dualist Heresy. Cambridge, University Press 1947 ; in-8, X-212 p., 15 sh.

L'auteur étudie le développement du manichéisme à travers le Moyen âge depuis son origine dans la doctrine gnostique en passant par les Pauliniens, les Bogomiles, les Patares, les Cathares jusqu'au déclin, à l'aube de l'ère moderne. D. T. B.

Bernard Newman. — Balkans. Horizons d'hier et d'aujourd'hui. Traduit de l'anglais. Paris, Portes de France, 1946 ; in-12, 394 p., 220 fr.

M. Bernard Newman est un Américain et un voyageur. Il a visité les Balkans, et ce qu'il nous en rapporte est le résultat de ses enquêtes et de ses observations. A la lumière de l'histoire, il débrouille habilement « l'enchevêtrement ethnique » des États balkaniques, et donne à chaque groupe son caractère propre, la place à laquelle il a droit. Quant aux « suggestions » assez gratuites que M. Newman fait pour l'avenir de la péninsule, l'après-guerre semble bien les reléguer au nombre des utopies. — Ce livre n'en est pas moins intéressant, car il nous permet, par son objectivité, de nous faire une opinion assez exacte de ces régions et de ces peuples par ailleurs si peu connus. A. L.

Charles De Clercq. — Dix siècles d'Histoire byzantine (476-1461). Paris, Didier, 1946 ; in-8, 103 p. et une carte hors texte.

Courte esquisse historique, où la période envisagée est divisée en cinq tranches formant chacune une période caractérisée : Justinien, Débuts de la lutte contre l'Islam, Dynastie macédonienne, Croisades, Agonie lente. — Dans chacune de ces périodes l'A. étudie la personnalité et l'action des empereurs byzantins, les gains ou pertes de territoire, les institutions et enfin la civilisation. L'opuscule se termine par une bibliographie choisie et une table analytique. D. T. B.

John W. Ewing. — Goodly Fellowship. A Centenary Tribute to the Life and Work of the World's Evangelical Alliance, 1846-1946, Londres, Marshall Morgan et Scott, 1946; in-12, IX-156 p., 5/.

Dans le Hall des Franc-maçons de Londres, en 1846, un millier de personnes s'étaient rassemblées et fondèrent *The Evangilical Alliance*. Le but de cet organisme était de manifester au monde que « quand un pécheur accepte le Christ comme son Sauveur, il devient aussitôt un membre du Corps mystique et s'unit par là à tous les autres chrétiens du monde » (p. 16). Les formules de bases de cet organisme sont précisées clairement (p.17).

Depuis cent ans l'Alliance évangélique a fait le tour du monde et a établi des postes un peu partout. L'histoire de ces efforts est racontée dans ce livre et illustrée par de nombreuses photos. Malheureusement le texte contient pas mal d'inexactitudes et de jugements rabiques au sujet de l'Église catholique romaine. A.

Pierre Pascal. — Histoire de la Russie, des origines à 1917. Paris, Presses Universitaires de France, 1946 ; in-12, 134 p.

Courte esquisse se divisant en cinq périodes : Russie kiévienne (800-1169) ; Période de Dispersion (1169-1462) ; La Moscovie (1462-1700) ;

Le premier siècle de Pétersbourg (1700-1801) ; Russie moderne. La connaissance que possède l'A. de la Russie nous donne ici un remarquable résumé bourré de faits et de jugements des événements qui jalonnent le développement de la Russie. D. T. B.

J. McLeod Campbell. — Christian History in Making. Introduction by the Archbishop of York. Londres, Church Assembly, 1946 ; in-8, VIII-368 p. 10/6.

Ce que le professeur Latourette a fait pour les missions en général, le chanoine Campbell le fait ici pour les missions de l'Église anglicane. Ce travail est une vraie encyclopédie et l'A. une des meilleures compétences en la matière. Il y a environ cent ans, parler de missions pour l'Église anglicane paraissait parfaitement extraordinaire. Puis, tout d'un coup, une sorte de miracle se produit et on se jeta d'enthousiasme sur l'idée d'aller convertir les païens et d'en faire des enfants de l'Église. Cette expansion est décrite ici. L'adaptation aux mœurs d'hommes d'une couleur si différente de la nôtre, de mœurs que nous sommes encore aujourd'hui habitués d'appeler sauvages, et soumis politiquement depuis la conquête de leur pays à faire la volonté de leurs maîtres, pose une quantité de problèmes. Ce n'est pas du premier coup que le christianisme put se permettre d'être large d'esprit. Les réactions furent variées et parfois violentes. Tous ces hauts et bas sont enregistrés dans ce volume. Il reste à savoir quel sera l'avenir de ces îlots qui ne luttent pas tellement pour une civilisation européenne et anglaise, que pour la pénétration de l'esprit universel du Christ dans les âmes d'hommes de bonne volonté. A.

Stephen B. P. Penrose. — That They May Have Life. The Story of the American University of Beirut (1866-1941). New-York, The Trustees of The American University of Beirut, 1941 ; in-8, XVIII-347 p., 3,75 dl.

Beyrouth compte deux grandes universités qui font de cette ville du Liban un grand centre intellectuel de caractère religieux. Les deux universités ont été fondées grâce au concours pécuniaire des États-Unis. L'une est l'Université Saint-Joseph, dirigée par les PP. Jésuites, ouverte en 1875, construite grâce aux ressources que son fondateur, le R. P. Ambroise Monnot, alla chercher aux États-Unis. L'autre est l'Université américaine de Beyrouth, fondée en 1866 sous le titre de Collège syrien protestant. C'est l'histoire des soixante-quinze années de cette université que M. Penrose écrit en ce beau volume. Notons que Le Caire a aussi une université d'origine américaine et protestante comme celle-ci.

L'idée d'un Collège et puis d'une université en Proche-Orient fut, dans l'esprit des initiateurs, une idée missionnaire : former des prédicants et des pasteurs pour tout le Proche-Orient. L'institution semble porter un plus grand intérêt aux sciences médicales ; soulager les misères corporelles est un précepte évangélique et un moyen de pénétration. Ce qui est le

plus curieux, en cette institution, c'est son aspect religieux, qui nous frappa lors d'une visite, il y a plusieurs années déjà. En effet si l'on compte plus de cinquante nationalités parmi les étudiants, dont toutes celles du Proche-Orient, on relève vingt-deux confessions religieuses dont treize chrétiennes. Le règlement exige des étudiants la pratique de leur religion, le respect des autres cultes et rites. Des services protestants sont célébrés chaque dimanche et il semble que nombre d'étudiants, de rites divers, s'unissent à ces cultes. On voudrait, disait un des Présidents, que cette institution créât un lien entre l'Orient et l'Occident. Bref : une grande tolérance religieuse, mais une volonté de religion, inspire cette université. Elle peut beaucoup pour la mutuelle compréhension et même pour la Réunion. D. Th. B.

Paul Ourliac. — Louis XI et le cardinal Bessarion. Extrait du Bulletin de la société archéologique du Midi de la France. Troisième série, t. 5 (1945), 33-52.

D'après des documents encore inédits des archives italiennes et notamment du Carteggio Sforzesco de Milan, M. Ourliac retrace les préparatifs et les péripéties de la légation du cardinal de Nicée en France auprès de Louis XI. Celui-ci le traita de « Bourguignon » et l'échec complet de cette mission dont l'objet était la croisade contre le Turc, finit par hâter la mort du cardinal au retour à Ravenne. En appendice l'A. publie sa dernière lettre à Sixte IV. D. I. D.

Constantin Hopf. — Martin Bucer and the English Reformation. Oxford, Blackwell, 1946 ; in-8, 290 p., 30 sh.

Ce livre, luxueusement et impeccablement édité, se veut une contribution originale mais pas encore exhaustive, au rôle que le réformateur strasbourgeois joua dans la Réforme anglaise, d'abord de loin et plus tard durant son bref séjour en Angleterre où il mourut en 1551. L'A. a tâché de réunir dans les bibliothèques d'Angleterre tout ce qui était possible des œuvres imprimées de B. et de sa correspondance, en grande partie inédite. Le fait principal nouveau, qui est soigneusement établi, est l'influence de la traduction latine du Psautier faite par B. et munie par lui de commentaires, sur sa première traduction anglaise. Les conclusions ont été corroborées, avant l'impression du livre, par un travail absolument indépendant de CHARLES C. BUTTERWORTH : *The Literary Lineage of King James' Bible*, 1941. A la p. 259 l'A. indique des questions bucériennes que des chercheurs pourraient encore approfondir.

Le volume est muni d'une Bibliographie des sources et travaux utilisés et d'un Index. D. C. L.

Chan. J. Leflon. — Monsieur Emery. T. I., l'Église d'Ancien Régime et la Révolution ; T. II., l'Église concordataire et impériale. Paris, Bonne Presse, 1945-46 ; 2 vol. in-8, XIV-443-565 p., 144-210 fr.

Une étude approfondie de la vie et de l'œuvre de M. Emery, si intéressante au point de vue de l'histoire politique et religieuse de la France, manquait jusqu'ici. M. le Chan. Leflon avec la patience et la compétence qu'on lui connaît, a réuni les documents nécessaires dans son ouvrage, avec le concours de divers membres de la Compagnie de Saint-Sulpice. C'était un travail de longue haleine, demandant un jugement délié et sûr ; l'A. a su en faire un récit d'histoire vivant et clair, il a su soutenir l'intérêt tout au cours de ces deux forts volumes, et surtout nous rendre si sympathique et attachante la figure éminemment religieuse du « petit prêtre ». Tous ceux qu'intéresse l'histoire de l'Église sous la Révolution et l'Empire lui sauront gré de leur en avoir révélé l'une des grandes figures.

D. E. L.

Fiodor Dostoievsky — La Russie face à l'Occident. Suite tirée du « Journal d'un écrivain ». (Coll. Culture européenne). Lausanne, Éd. La Concorde, 1945 ; in-12, 180 p.

Ce choix de textes est extrêmement intéressant et actuel. Tout le monde connaît la thèse des slavophiles et du panslavisme. Dostoïevsky l'a soutenue avec vigueur. Curieuses sont les notations sur l'Europe, l'Allemagne, la France ; mais combien prophétiques les vues sur l'avenir de l'Europe et de la Russie, sur le rôle de celle-ci dans la politique internationale ; et combien chrétiennes les aspirations à la possession de Constantinople, à la protection de tous les peuples slaves, du peuple hellène aussi, parce que orthodoxes tous. « Ce ne sera pas une réunion politique, surtout elle ne sera pas effectuée par la violence et dans un but de conquête... Non, ce sera l'authentique instauration de la Vérité du Christ qui s'est conservée en Orient, une nouvelle et véritable érection de la croix du Christ, et ce sera la parole définitive de l'Orthodoxie... » Et Dostoïevsky est lavé du reproche d'anti-catholicisme. D. Th. B.

J. C. Powys. — Dostoievsky. Londres, Lane, 1946 ; in-12, 208 p., 7/6.

C'est la dernière étude en date sur « le plus grand de tous les romanciers » comme le dit l'A. En vingt chapitres, nous avons une analyse de tous les points de vue que Dostoïevsky ou l'A. ont considérés comme capitaux, et ce, dans quatre romans, classés dans cet ordre : Crime et Châtiment, l'Idiot, Les Possédés et les Frères Karamazov. Parmi les découvertes de l'A. signalons celles-ci : d'après lui, Dostoïevsky considère que tout homme est commandé par l'un ou l'autre de ces agents, dans la conduite humaine : la race, le sexe, la religion ; Dostoïevsky était doué d'un pouvoir, non seulement de vision interne, mais de médium, par lequel il pouvait faire exprimer à ses personnages ce tréfonds mystérieux que chacun essaie de découvrir dans les mobiles de sa conduite ; et la Russie elle-même serait aussi un médium pour l'humanité ordinaire, pour le monde entier. Dostoïevsky aurait rejoint, à travers l'Église orthodoxe, les anciens Grecs

avec leur sens du tragique, leur idée de soumission au *fatum*. Les remarques si intéressantes de M. Powys ne produisent pas tout leur effet, par suite d'un certain scepticisme qui l'éloigne de Dostoïevsky. Cette réserve faite il reste que ce travail est instructif, vivant et actuel. D. Th. B.

Mgr Chevrot. — L'Abbé Roger Derry, décapité à Cologne le 15 octobre 1943, Paris, Bonne Presse, 1946 ; in-12, 260 p.

Cet ouvrage est l'histoire, belle et édifiante, d'un prêtre français qui participa à la guerre, puis à la résistance, et qui fut appréhendé par la Gestapo, emprisonné à Dusseldorf et décapité à Cologne. Mort d'un héros, dont les pieux souvenirs méritent d'être précieusement recueillis et répandus. R. K.

RELATIONS

P. Paolo Manna, M. A. — I Fratelli separati e Noi. Considerazioni e testimonianzi sulla Riunione dei cristiani. Rome, Secrétariat international de l'Union missionnaire du clergé (via di Propaganda, 1) ; Milan, Institut Pontifical des missions extérieures (via Monterosa, 81) ; 2e éd., 1942 ; in-8, 432 p.

L'A., qui était directeur du secrétariat international de l'Union missionnaire du clergé créé en 1936, ne prétend pas faire une somme de l'« œcuménisme catholique », mais a écrit une étude sur l'apostolat pour l'Unité de l'Église : exposé du problème de la division entre chrétiens, qui est une tragique réalité, afin d'inspirer le désir de coopération à sa solution (p. 8). Si les principes en sont donnés par la hiérarchie, leur application pratique est laissée, nous dit le P. M., à la suite d'ailleurs d'*Irénikon* qu'il cite, à la science et au zèle des fidèles. L'exposé est riche en références mais se cantonne dans le « rapprochement psychologique » ; il se termine par quelques documents concernant la prière et l'étude de l'Unité chrétienne, et par un index des noms propres. Les lacunes sont : le manque d'esprit « œcuménique » ; le fond essentiellement ecclésiologique du sujet n'est pas touché ; le motif de l'apostolat unioniste est limité au seul amour de l'Unité de l'Église. Parmi quelques détails historiques peu connus, notons la création par Léon XIII d'une commission *ad reconciliationem dissidentium cum Ecclesia fovendam* (limitée cependant aux orientaux, p. 138). Elle fait souhaiter à l'A. l'établissement à Rome d'un organisme central, moins officiel cependant qu'une Congrégation romaine, pour l'Apostolat qu'il prône avec tant de zèle. D. C. L.

Dr. Theol. Stefan Zankow. — Die orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht. Gastvorträge, gehalten an den Universitäten von Zürich, Bern, Basel und Genf. (Kirchliche Zeitfragen, H. 17). Zurich, Zwingli Verlag, 1946 ; in-8, 116 p.

Le volume dédié à ses amis œcuméniques suisses et à son ami œcuménique, le Dr. F. Siegmund-Schultze, réunit des conférences faites par l'éminent œcuméniste orthodoxe en 1943 ; n'ayant pu voir le jour alors, elles paraissent maintenant avec quelques légères retouches nécessitées par les changements survenus depuis. Il est bien documenté dans l'ensemble (quelques petites inexactitudes en note de la p. 57). Les deux premiers chapitres ont trait à l'Église orthodoxe en elle-même. On y trouve des choses tirées surtout des penseurs russes, qui commencent, à force d'être ressassées, de lasser le lecteur occidental, et font espérer, pour l'honneur même de l'Orthodoxie, qu'elle vaut plus que ce qu'on en dit ainsi. Le troisième chapitre passe en revue les relations de l'Église orthodoxe avec les autres Églises chrétiennes. Plus qu'avec l'Église catholique, qui, à cause du primat de Pierre, a une ecclésiologie trop différente de la sienne, mais qui tout comme le même apôtre pourra un jour se convertir, l'Orthodoxie éprouve de la sympathie envers les confessions non catholiques de l'Occident ; elle les a d'ailleurs précédeés dans la protestation contre les prétentions romaines ; elle se sent presque pleinement d'accord avec les vieux-catholiques. Le P. Z. affirme cependant, p. 78, ne pas vouloir juger les autres Églises. Le quatrième chapitre est consacré à l'unité ou plutôt à l'unicité de l'Église, comme problème de la théologie de l'Orient orthodoxe ; il est le plus original du volume, à notre avis, car il expose une évolution, libérale en l'occurence, certains théologiens cessant de considérer leur Église comme l'unique Église du Christ, et adoptant ainsi le point de vue œcuménique, essentiel d'après l'A. ; le seul fait de la participation de l'Orthodoxie au Mouvement œcuménique leur donne raison (p. 68). Plus loin (p. 76) il semble ne pas partager entièrement cette position et propose pour expliquer les rapports interconfessionnels de son Église, la solution toujours facile du mystère, que recouvre le terme de Corps mystique du Christ. Il est rare de rencontrer celui-ci chez un auteur orthodoxe, et le nôtre lui donne un sens qui n'est pas acceptable pour un catholique. Le cinquième chapitre a comme sujet la catholicité de l'Église. Pleinement réalisée dans l'Église primitive, cette propriété, dont le nom n'est pas scripturaire et s'est forgé précisément à l'époque post-apostolique, a revêtu dans la suite en Occident la forme de l'universalité, et en Orient celle, plus essentielle, de *Sobornost* que l'A. comprend comme Chomjakov. Dans un dernier chapitre le Mouvement œcuménique est présenté, avec beaucoup de sympathie et même d'émotion, comme l'expression contrite de la nostalgie de la plénitude chrétienne, et comme remède au désordre du monde contemporain depuis sa sécularisation. L'Église orthodoxe y a sa grande part à prendre, en témoignant de l'ecclésiasticité et de la catholicité de l'Église indivise.

Le lecteur au courant de l'Orthodoxie et du Mouvement œcuménique, jugera aisément par lui-même que le volume du P. Z. n'apporte pas de contribution originale au problème et ne pourrait faire pendant du côté orthodoxe, comme son titre aurait pu le faire croire, au *Chrétiens désunis*

du P. Congar. Dernière réflexion : on est frappé combien la théologie biblique, pourtant si justement en honneur dans les milieux œcuméniques, y occupe une place minime, nulle même. D. C. L.

Local Councils of Churches, their Formation and their Work. — The Churches and the United Nations. — Speaking the Truth in Love a call to Work for Christian Unity. Londres, B. C. of Ch., 1948-49 ; 3 fasc. in-8, 12 + 8 + 20 p. — The Era of Atomic Power. Londres, S. C. M. Press, 1946, in-8, 84 p.

Les trois premières brochures représentent une graduation remarquable : il s'agit 1° de ce que font les Églises locales, 2° de ce que les diverses Églises font par rapport aux Nations Unies, et 3° nous avons un excellent appel à travailler pour l'Unité chrétienne.

La première de ces brochures montre le désir d'entente qui grandit tous les jours et les réalisations accomplies jusqu'à présent. C'est le plan de l'amitié par les Églises. Dans ce domaine la brochure enregistre avec satisfaction certaines collaborations avec les catholiques dans la sphère sociale et charitable.

La deuxième brochure cite la parole du Dr. Temple prononcée au moment de son intronisation comme archevêque de Cantorbéry et qui développe que le grand fait nouveau de nos temps modernes est le désir de rapprochement, d'amour et d'unité qui a saisi les chrétiens. « Aucun effort humain, dit le prélat, n'aurait su obtenir un tel résultat : il est clair que Dieu travaille les hommes dans le sens de l'Union ».

La troisième brochure dit : « Dieu est essentiellement Un — donc : les hommes qui doivent être à son image devraient être un aussi ». En outre la désunion est extrêmement désavantageuse en matière d'apostolat. La deuxième partie de la brochure passe en revue les efforts faits et les résultats obtenus dans l'histoire déjà longue du mouvement pour l'union chrétienne.

Le *British Council of Churches* avait formé une Commission en 1946 pour étudier quelles pourraient être les incidences de l'âge atomique sur la vie des Églises — et cela aussi bien pour le bien que pour le mal. Cette Commission à examiné les rapports qui lui ont été faits et publié le résultat de ces recherches dans un texte qui ne laisse rien à désirer quant à la précision et les responsabilités que les Églises chrétiennes encourent devant l'immensité du bouleversement créé par la bombe atomique. A.

Imprimatur
P. Blaimont, vic. gen.
Namurci 1 jun. 1948.

Cum permissu Superiorum.

7. *Notes et documents* :
La Conférence œcuménique d'Osby .... G. Rosendal 220
8. *Bibliographie* 225
9. *Courte bibliographie* 219
10. *Livres reçus* 178, 247

COMPTES RENDUS

Amiot 228 ; Berdjaev 235 ; Branson 236 ; Braun 229 ; Brillet 227; Campbell 236, 241 ; Carney 229 ; Carrol 229 ; Casel 231 ; Cerfaux 227 ; Cheminant 227 ; Chevrot 244 ; De Clercq 240 ; Dewailly 227 ; Dostoevsky 243 ; Engel-Janosi 235 ; Ewing 240 ; Farrer 225 ; Goguel etc. 230 ; Hebert 228 ; Heylen 233 ; Hopf 242 ; Latu 234 ; Leflon 242 ; Lucken 229 ; Luthi 228 ; McHugh 226 ; Manna 244 ; Martin 234 ; Murphy 229 ; Nédoncelle 225 ; Newman 226 ; B. Newman 240 ; Ourliac 242 ; Pascal 240 ; Penrose 241 ; Perret 234 ; Powys 243 ; Pury (de) 230 ; Runciman 239 ; Schnitzler 239 ; Shepherd 231 Shrawley 231 ; Steinmann 227 ; Thibaut 226 ; Tillich, etc. 233 ; Travers 232 ; Vives 235 ; Zankow 244 ; Anonymes : 232, 233, 236, 246.

IMPRIM. J. DUCULOT, GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique)*

Irénikon

TOME XXI

2me Trimestre. 19

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQU